¿Qué significa transformarnos?

Aproximación a la noción de *transformación* en Pierre Hadot

Juan Manuel Rueda Castaño

Universidad del Rosario
EDITORIAL

Opera Prima

¿Qué significa transformarnos? Aproximación a la noción de *transformación* en Pierre Hadot

Resumen

Pierre Hadot nos recuerda que, para los filósofos antiguos, la filosofía, más que el discurso filosófico formulado, es la forma de vida filosófica. Así entendida, la filosofía no es solamente un proceso intelectual, sino una actividad del día a día en la que el filósofo se esfuerza por vivir de acuerdo con los principios filosóficos. Para ello, según Hadot, el filósofo opera una serie de *ejercicios espirituales* que tienen como objetivo la *transformación* del *yo*. ¿Qué significa tal *transformación*? Definiremos la noción hadotiana de *transformación* como movimiento *trascendente* en el que se da una *superación* de la *individualidad* en un principio de *universalidad*. Este movimiento tiene dos matices. Por un lado, es un *ascenso* del individuo hacia un universal de tipo intelectivo y racional, de corte platónico. Por el otro, es un *diálogo* de tipo socrático, en el que el individuo supera su opinión personal, su ego, en un encuentro sincero con el interlocutor y consigo mismo.

Palabras clave: filosofía como forma de vida, ejercicios espirituales, transformación, trascendencia.

What does it mean to transform ourselves? An approach to the notion of transformation in Pierre Hadot

Abstract

Pierre Hadot reminds us that for ancient philosophers, philosophy, more than an articulated philosophical discourse, is the philosophical way of life. Understood this way, philosophy is not only an intellectual process, but a day-to-day activity in which the philosopher strives to live according to philosophical principles. To do this, according to Hadot, the philosopher conducts a series of *spiritual exercises* aimed at the *transformation* of the self. What does such a *transformation* mean? We will define the Hadotian notion of transformation as a *transcendent* movement in which there is an *overcoming* of *individuality* in a principle of *universality*. This movement has two aspects. On the one hand, it is an *ascent* of the individual towards an intellective and rational universal, of a Platonic nature. On the other, it is a Socratic type of *dialogue*, in which the individual overcomes their personal opinions, their ego, in a sincere encounter with the interlocutor and with themselves.

Keywords: Philosophy as a way of life, spiritual exercises, transformation, transcendence.

Citación sugerida / Suggested citation
Rueda Castaño, J. M. (2021). *¿Qué significa transformarnos? Aproximación a la noción de transformación en Pierre* Hadot. Editorial Universidad del Rosario.
https://doi.org/10.12804/urosario9789587847253

¿QUÉ SIGNIFICA TRANSFORMARNOS?

Aproximación a la noción de *transformación* en Pierre Hadot

JUAN MANUEL RUEDA CASTAÑO

Rueda Castaño, Juan Manuel
¿Qué significa transformarnos? Aproximación a la noción de *transformación* en Pierre Hadot / Juan Manuel Rueda Castaño. – Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2021.

139 páginas.

Incluye referencias bibliográficas.

1. Filosofía. 2. Ideal del yo. 3. Filósofos franceses – Siglo xx. 4. Hadot, Pierre – 1922-2010 – Crítica e interpretación. I. Rueda Castaño, Juan Manuel. II. Universidad del Rosario. III. Título.

194.9 SCDD 20

Catalogación en la fuente – Universidad del Rosario. CRAI

JAGH Junio 17 de 2021

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Universidad del Rosario

© Editorial Universidad del Rosario
© Universidad del Rosario
© Juan Manuel Rueda Castaño

Primera edición: Bogotá, D. C., 2021

ISBN: 978-958-784-721-5 (impreso)
ISBN: 978-958-784-722-2 (ePub)
ISBN: 978-958-784-725-3 (pdf)
https://doi.org/10.12804/urosario9789587847253

Corrección de estilo: María José Molano Valencia
Diagramación: Martha Echeverry
Diseño de cubierta: Precolombi EU-David Reyes
Impresor: Xpress. Estudio Gráfico y Digital, SAS

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 No. 12B-41, of. 501
Tel.: 2970200 Ext. 3112
editorial.urosario.edu.co

Los conceptos y opiniones de esta obra son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no comprometen a la Universidad ni sus políticas institucionales.

El contenido de este libro fue sometido al proceso de evaluación de pares, para garantizar los altos estándares académicos. Para conocer las políticas completas visitar: editorial.urosario.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo escrito de la Editorial Universidad del Rosario.

Contenido

Agradecimientos **9**

Introducción **11**

Del discurso filosófico al ejercicio espiritual **23**
1. Filosofía como forma de vida y discurso filosófico 23
2. Filosofía y espiritualidad: la centralidad de la noción de *transformación* 31
3. Individualismo y trascendentalismo 36

Transformación: un movimiento de superación y trascendencia **47**
1. Más allá del yo (y de vuelta) 47
2. El conocimiento, la sabiduría y el sabio 50
3. La herencia platónica 59
4. Ascesis e intelectualismo 67

El diálogo socrático como medio para la transformación **87**
1. Sócrates y la preocupación por la virtud 87
2. Radiografía del diálogo socrático 99
3. Diálogo, terapia y transformación 111

Conclusiones **123**

Referencias **137**

Agradecimientos

Este texto es el resultado de un gran esfuerzo intelectual y espiritual que hubiese sido imposible sin la compañía y el apoyo de las personas hermosas que me rodean. Ante todo, agradezco a mis padres, María Eugenia y Hernán, por su amor incondicional, su apoyo constante y por siempre creer en mí. A toda mi familia en Pereira, a ese montón de tías, tíos, primos; a mis hermanos y a mi abuela, cuyas enseñanzas y comprensión me han hecho la persona que soy. Gracias también a mis amigos, Dani, Álvaro, Iván, Maria, Lucho, Felipe y muchos otros, quienes siempre han estado ahí para charlar muchas horas, caminar sin rumbo, montar bici en las noches, embriagarnos para estar felices o tristes: gracias, amigos, por querer compartir conmigo y encontrarnos en la 'conversa'. A Corina le agradezco las conversaciones siempre filosóficas, sin las cuales no hubiese podido concretar muchas de estas ideas. Especialmente agradezco a Natalia Suárez, quien me acompañó de principio a fin en todo este proceso. Gracias, bonita, por mostrarme el poder transformador del amor. Finalmente, agradezco a Ana Rico, mi directora de tesis, por su cariño, sus consejos y por su lectura paciente.

Introducción

Alinear nuestra forma de ser con ciertos principios que consideramos buenos nos exige hacer un esfuerzo consciente por adoptar hábitos, maneras de ver el mundo, formas de relacionarnos con los demás y, en general, realizar todo tipo de prácticas que nos llevarán a ser aquello que realmente queremos. Pensamos que al hacer algunos cambios mejoraremos nuestra calidad de vida, nuestra salud y que por lo tanto seremos más felices, o que por lo menos encontraremos algún tipo de bienestar con respecto al estado actual en el que nos encontramos.

Pareciera que hoy, más que nunca, la preocupación por el bienestar, el cuidado de sí mismo, los estilos de vida, la felicidad, la salud, el sentido de la vida, el éxito y muchos otros términos que se confunden entre sí son centrales en los relatos de una sociedad completamente mediatizada que tiende a mezclar todo tipo de ideas en sus productos culturales. En el capitalismo globalizado se pueden consumir todas las culturas y formas de vida, pudiendo pasar de una a otra sin mayor problema y teniendo acceso a todas gracias a la cantidad de conocimientos que la sociedad de la información ofrece. Solo hay que prender el televisor o entrar a las redes sociales para darnos cuenta de la cantidad de propuestas y definiciones que circulan acerca de lo que es una buena vida.

¿Quién no quiere hoy adherirse a un estilo de vida que considera que le traerá felicidad y bienestar?, ¿quién no ha empezado a practicar yoga o meditaciones de todo tipo?, ¿quién no ha adoptado hábitos alimenticios vegetarianos?, ¿quién no ha intentado llevar una vida *fit* haciendo ejercicio todos los días?, ¿quién no ha optado por el *trecking* y el *hiking*, alegando un estilo de vida dedicado a las actividades en la naturaleza?, ¿quién no ha asistido a conferencias tipo *coach* que aseguran mejorar la vida del ejecutivo tanto en su hogar como en su trabajo?, ¿quién no se ha leído un libro de superación personal, emprendimiento o mentalidad del éxito?, ¿quién no ha intentado organizar los objetos en su casa siguiendo el *feng shui*?, ¿quién no se ha volcado al consumo de algún tipo de sustancia ancestral intentando construir una forma de vivir saludable alrededor de esta?

'Vive la vida', 'haz lo que te haga feliz', 'vive con tranquilidad', 'ejercítate', 'conéctate con tu ser interior', 'disfruta el día a día', 'no te estreses', 'aliméntate bien', 'medita', 'cambia tu vida', 'evoluciona', 'transfórmate', ¡pero no dejes de rendir en tu trabajo! La cultura empresarial y corporativa es tal vez una de las que mejor ha incorporado el confuso discurso del bienestar y de los estilos de vida para continuar avanzando en sus procesos de estandarización y eficiencia en los procesos. A los ejecutivos y funcionarios de todo tipo de instituciones, incluidas las educativas y universitarias, se les venden las ideas de la superación personal, de la vida sana, de la versatilidad y la transformación,

pero con el objetivo implícito de que el sujeto se mantenga produciendo y rindiendo al máximo[1].

En medio de esta explosión de los estilos de vida y de los discursos de lo que es mejor para las personas, ha venido surgiendo una preocupación por la filosofía como guía para la vida, justamente porque la filosofía es una disciplina que históricamente se ha dedicado a criticar los discursos y significados que circulan en la realidad social. Habiendo tantas ideas sobre lo que es una vida buena, sana o feliz, cantidad de 'filosofías de vida' que aparecen en los medios de comunicación y en los discursos institucionales y corporativos; la reflexión filosófica adquiere muchísima importancia, pues cuestiona de manera radical todos esos significados que pretenden guiar nuestra vida sin que nos preguntemos por ellos.

Desde sus orígenes, la filosofía ha exhortado al ser humano a conocer de manera profunda su realidad para vivir en armonía con ella. Esta disciplina presupone que la causa del sufrimiento de las personas es la ignorancia, el no poder ver las cosas como realmente son. Su objetivo, por lo tanto, es que el individuo disipe todas las palabrerías, convenciones sociales, discursos y falsas representaciones sobre la vida, para acercarse a la verdad profunda del mundo y vivir de acuerdo con ella. Es así como la filosofía se ha preocupado siempre por el bienestar del ser humano, el estado de su alma, invitándolo a cultivar una vida auténtica,

[1] Muchos han sido los críticos de la sociedad posmoderna en esta línea. Destacan los ya famosos Gilles Lipovetsky y Zygmunt Bauman. Para una crítica aguda de la cultura empresarial y de los procesos de estandarización en las instituciones educativas y universitarias, el lector puede acudir al peruano Miguel Giusti en *Disfraces y extravíos* (2018).

íntegra y, por supuesto, feliz. En este sentido, podemos afirmar que la práctica filosófica pretende generar una transformación en la forma en la cual las personas ven el mundo y se relacionan con él, impactando directamente en la forma de vivir de los practicantes de la disciplina, en sus hábitos, sus costumbres y sus estilos de vida.

A pesar de que originalmente la filosofía surge como una disciplina práctica que pretende incidir en la forma de vida de los seres humanos y que durante muchos años este ha sido su auténtico sentido, al interior mismo de las prácticas filosóficas académicas se ha perdido esta esencia de la filosofía como una disciplina transformadora y terapéutica. Actualmente, en las facultades de filosofía los estudiantes nos vemos enfrentados a un ejercicio estrictamente intelectual, teórico, especulativo y dedicado al análisis de la historia de las ideas. Lo que más importa en estos contextos es el dominio de una cierta forma del discurso filosófico que se expresa en la capacidad de redacción de textos estrictamente formales.

Y aunque el ejercicio teórico discursivo es fundamental para el despliegue práctico de la filosofía, en las aulas universitarias poco importa nuestra vida personal, nuestra integridad o nuestro bienestar. Los estudiantes conocemos las teorías y las corrientes de la filosofía; comprendemos bien los giros intelectuales de la historia de la disciplina; dominamos el discurso formal, redactamos según los requerimientos y logramos un nivel de análisis textual bastante alto; sin embargo, en muchos casos, estos conocimientos no tienen ningún impacto significativo en nuestras vidas prácticas.

En los niveles más altos de la carrera filosófica académica y universitaria, nos encontramos con que el investigador filosófico se dedica a la redacción de artículos para revistas indexadas. En este caso, el discurso filosófico se reduce a textos en formatos muy rígidos, sobre temas bastante específicos que solamente leen unos pocos especialistas a quienes les interesa la materia. Además, cuando el filósofo no está ocupado en la redacción de este tipo de formatos, se dedica a labores administrativas y al cumplimiento de estándares de excelencia académica. Y aunque el filósofo académico sigue dando cátedra en las aulas de clase,

> la palabra 'filosofía' ha llegado a ser sinónimo de especulación divorciada de nuestra realidad concreta, de pura teoría, de reflexión estéril, y casi hemos olvidado que durante mucho tiempo fue considerada el camino por excelencia hacia la plenitud, y una fuente inagotable de inspiración en el complejo camino de vivir. (Cavallé, 2006, p. 13)

Es por esto que cada vez más filósofas y filósofos están llamando la atención para recordarnos que la filosofía, en su sentido originario, era entendida como una forma de vida que involucra todas las esferas de existencia del filósofo y lo exige a vivir de acuerdo con unos principios y valores filosóficos que llenan de sentido tanto a la vida como a la práctica filosófica. Filosofía como forma de vida, prácticas filosóficas, filosofía y espiritualidad, entre otros, son algunos de los conceptos y temas por los que cada vez más personas empiezan a preocuparse. Nos están invitando a

mirar hacia la Antigüedad, para recordar el origen de la filosofía en el periodo clásico grecorromano con la intención de recuperar el sentido de la filosofía hoy.

Recordemos que en la Atenas del siglo v a. C. los sujetos ya se consideraban a sí mismos responsables de su bienestar moral. ¿Qué debo hacer para ser feliz?, ¿cómo puedo ser mejor moralmente hablando?, ¿qué hábitos debo incorporar para vivir bien?, ¿cómo elimino el sufrimiento de mi vida?, y muchas otras, fueron las preguntas que comenzaron a hacerse los antiguos griegos y que, como hemos visto, han marcado hasta nuestros días la cultura occidental. La inquietud por el buen vivir hizo que surgiera la cuestión de la formación moral del individuo y empezaron a aparecer personas que decían poder enseñar las virtudes, garantizando una vida feliz y próspera, luego de ser pagados para explicar, a través de discursos, los principios que profesaban. Así, florecieron montones de posturas sobre la vida buena y los sujetos empezaron a adherirse a unas u otras creyendo que estas posturas eran las mejores para sí mismos (¿no es esto algo similar a lo que sucede hoy con el montón de prácticas de autocuidado y transformación de la vida que circulan en los medios de comunicación y las instituciones?).

Es en este contexto en el que aparece originalmente la filosofía como preocupación por la forma de vida, pero como postura que mantenía, a diferencia de todas las otras, un compromiso con la reflexión y la búsqueda de la verdad, incorporando hábitos, costumbres y prácticas individuales como condiciones para acceder al máximo estado de bienestar, felicidad y riqueza moral: la sabiduría. En este sentido,

encontramos en la Antigüedad una serie de ejercicios que se debían realizar conscientemente con el ánimo de orientar a los individuos a vivir una vida buena, ejercicios tales como el examen de conciencia, la meditación, la atención, el dominio de las pasiones, el estudio, el diálogo, la lectura, la revisión de las representaciones mentales, la escritura, etc.

La cantidad de prácticas filosóficas de las que se tiene registro, no solo en la Grecia del siglo v a. C., sino en Roma hasta los primeros siglos después de nuestra era, demuestra un compromiso profundo de la filosofía con la vida misma y con el bienestar de las personas. Compromiso que se ha mantenido de alguna manera hasta nuestros días, pero en un grado muchísimo menor, pues hoy la filosofía, o bien es entendida por la persona del común como una actividad académica de dominio de un discurso muy técnico, de difícil acceso y entendimiento, que no tiene ninguna utilidad en la vida real; o bien es entendida como una serie de discursos de autosuperación al servicio de las modas y los consumos culturales a los que tenemos acceso.

La obra del filósofo francés Pierre Hadot se levanta en este punto como referente necesario, pues se dedicó a la lectura de la filosofía antigua a través de la filología, hallando que en la Antigüedad la filosofía se hacía en un estilo oral y dialógico, y que distinguía claramente entre el *discurso* filosófico y la *forma de vida* del filósofo, destacando esta última como la esencia de la práctica filosófica. En sus estudios dio cuenta de una serie amplia de ejercicios que los filósofos recomendaban y halló que tales ejercicios no eran solamente de tipo intelectual, sino que involucraban una gran cantidad de esferas de la vida del filósofo: la moral,

la intelectual, la física, la ética, etc., llevándolo a acuñar el término *ejercicios espirituales* para referirse a las prácticas filosóficas antiguas.

En este sentido, según Hadot, la filosofía en la Antigüedad, más que una actividad intelectual, debe ser comprendida como un ejercicio espiritual, pues su objetivo no es el asentimiento frente a los discursos y los conceptos, sino la aplicación de estos a la vida propia, teniendo como norte la *transformación* de uno mismo hacia una vida buena y distinta a la que llevamos. El concepto de *transformación* es el que nos interesa para este proyecto, pues creo que puede ser de mucha utilidad comprenderlo mejor en el marco de la recuperación de la preocupación por la forma de vida filosófica a la que nos referíamos con anterioridad.

Además, hemos visto cómo la cultura del consumo nos pide todo el tiempo cambiar, ser mejores, transformarnos, ser versátiles, reinventarnos, abrirnos al mundo, dejarnos llevar, etc. El sujeto contemporáneo se arroja precipitadamente a una vida vertiginosa llena de giros inesperados, constantes cambios en su manera de ver el mundo, ávido consumo de diferentes valores culturales y sociales, pasando por distintos estilos de vida en cortos periodos de tiempo. En la búsqueda por el bienestar y por la buena vida, se ha instaurado la creencia de que el cambio por sí mismo es bueno. Pero un cambio sin más no es sino una experiencia superficial. Sin una verdadera transformación, el individuo no podrá lograr el bienestar y la felicidad profunda que tanto busca, por lo tanto, es necesario resignificar esta noción de transformación, sobre todo en el marco de la sociedad contemporánea que parece haber olvidado su significado original.

Así, en este trabajo nos preguntaremos ¿qué significa transformarnos?, por supuesto desde el marco de la filosofía entendida como forma de vida y desde la reconstrucción de algunos de los desarrollos de Pierre Hadot sobre los ejercicios espirituales, pero teniendo como eje vertebral la idea de *transformación*, la cual quiero matizar. Para ello, nos apoyaremos en varios autores y comentaristas, de los cuales me gustaría destacar de entrada los artículos recopilados en el libro *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida* (2016), editado por Andrea Lozano-Vásquez, Germán Meléndez y el Grupo Peiras de la Universidad Nacional de Colombia. De este texto, cito cuatro de los once artículos consignados, pero me nutro de todos ellos, los cuales dan cuenta de una preocupación cada vez mayor por este tema en la filosofía colombiana y me animan a entrar en un diálogo directo con los autores a través de este escrito.

El presente texto está estructurado en tres capítulos. En el primero de ellos empezaremos describiendo la distinción fundamental para comprender la filosofía de Pierre Hadot, a saber, entre discurso filosófico y filosofía como forma de vida. A continuación, reconstruiremos la noción de los *ejercicios espirituales* como prácticas conscientes, voluntarias y personales que tienen como núcleo y objetivo la *transformación del yo* del filósofo. Finalmente, vamos a mostrar que la transformación para Hadot no quiere decir simplemente cambio o producción de un nuevo yo, sino superación del yo. La transformación, entendida como superación, implicará que el yo sea comprendido como individualidad a superar,

en un movimiento *trascendente*, es decir que tiende hacia un principio de universalidad como exterioridad del yo.

De esta manera, habiendo definido la transformación hadotiana como movimiento *trascendente* de superación de la individualidad en la universalidad, en el que el yo tiene contacto con algo fuera de sí mismo que lo supera, daremos paso a una matización aún más precisa sobre lo que quiere decir esta transformación, al centrar el análisis en aquel principio de universalidad al que tiende. Allí, vamos a distinguir dos elementos diferentes, aunque estrechamente relacionados. Por un lado, la universalidad puede leerse como un principio intelectivo y casi divino, en el que el yo tendría un contacto con una forma de saber superior que lo atraviesa (sea esta entendida como la Verdad, la Razón, el Intelecto, el Espíritu o el Todo) y que lo transforma necesariamente al iluminarlo de manera directa. Por el otro lado, interpretaremos el movimiento de trascendencia como contacto de la individualidad con el otro, en un diálogo en el que se expone el ego y se abre a la universalidad de la Razón como jueza de una discusión amistosa y comprometida con la verdad, diálogo que transforma al filósofo al cuestionarlo profundamente.

El primer matiz, la transformación como contacto trascendental con un principio intelectivo, lo trataremos en el segundo capítulo, dando cuenta del platonismo del que es heredero Hadot. Para esto mostraremos que para él el estado de *sabiduría* es el estado hacia el que por definición tiende el filósofo. La sabiduría la entenderemos como un estado de ser trascendente en el que la individualidad ha sido superada, gracias a lo cual se vive en paz y tranquilidad de acuerdo

con los principios filosóficos anclados en una perspectiva amplia y universal de la realidad. Diremos que esta referencia a un estado máximo de iluminación en el que no existe el sufrimiento generado por las pasiones individualistas fue planteada en la filosofía occidental por Platón, quien en el *Fedón* definió la filosofía como una actividad de concentración en el alma y olvido del cuerpo, es decir, como trascendencia de lo corporal. Pero argumentaremos que Platón no solo sugiere una trascendencia del cuerpo, sino que, en las alegorías del Sol, la Línea y la Caverna, sugiere también un *ascenso* hacia la sabiduría en el que se deben ir superando paulatinamente los diferentes niveles de ser y conocer, sobreponiéndose incluso el estado de *opinión* y el mismo *pensamiento discursivo* para llegar al estado *intelectual* o de *inteligencia*.

Finalmente, el segundo matiz, en el que la transformación deriva en un movimiento de trascendencia de la individualidad que tiende a abrirse con el otro en el diálogo, lo desarrollaremos en el tercer capítulo de la mano de Sócrates, destacando la importancia de este filósofo en la filosofía hadotiana. Explicaremos entonces que el saber para Sócrates es el saber aplicar las virtudes en la vida propia, más que poseer las definiciones sobre las virtudes. Sin embargo, mostraremos que para el filósofo griego las definiciones son fundamentales, pues son guías para la acción, por lo que habrá que hacer un ejercicio de diálogo en el que cuestionemos constantemente nuestras creencias, para fortalecerlas y actuar de manera diferente. Diremos que el fortalecimiento de las definiciones, las creencias y, sobre todo, el cuestionamiento de uno mismo serán los objetivos del diálogo socrático,

una conversación que se desarrolla a partir de ciertas estrategias particulares como la ironía socrática y la mayéutica, pero que, dada su estructura formal, nunca concluye, sino que toma la forma de un diálogo del alma consigo misma en una búsqueda incesante de la verdad. Veremos, para terminar, que la estructura del diálogo socrático esconde en su interior un ejercicio terapéutico de exposición de la individualidad y del ego ante el otro y ante uno mismo, ejercicio de trascendencia de las propias opiniones y creencias individuales en un diálogo del cual se sale, necesariamente, transformado.

Del discurso filosófico al ejercicio espiritual

1. Filosofía como forma de vida y discurso filosófico

Para Pierre Hadot la filosofía no se trata únicamente del *discurso filosófico* que podamos formular en un texto escrito. Para él la filosofía debe tener aplicación sobre la vida misma, generando hábitos y actitudes en la cotidianidad. Afirma que el filósofo no es aquel que habla (o escribe), sino aquel que actúa. Una de sus principales preocupaciones es la pérdida de la concepción de la filosofía como *forma de vida.* En la entrevista *La filosofía como forma de vida* (2009) expresa, entre muchas otras cosas, una crítica a la manera en la que se hace filosofía en las universidades y en cualquier ámbito académico hoy: un interés por el texto formalmente escrito y estructurado, una complejización del lenguaje al punto que la filosofía aparece muy abstracta y alejada de la vida cotidiana de las personas, y una pérdida de las relaciones personales y comunitarias en la enseñanza.

Pero Hadot no considera que el problema sea el texto escrito como tal, sabe que es fundamental para la filosofía y que no tendría sentido pensarla sin este; finalmente la filosofía es un discurso, un *discurso filosófico*. El problema está, más bien, en la desconexión de este texto escrito

o *discurso filosófico* de la *forma de vida* del filósofo que lo produce. Aunque el discurso es fundamental en la filosofía, este solo adquiere sentido cuando existe una *forma de vida* relacionada con él, esta *forma de vida* asociada (la persona, el filósofo que pone en práctica la filosofía) llena de sentido el discurso, que de lo contrario sería puros filosofemas y abstracciones. Por lo tanto, es imposible comprender el *discurso filosófico* si no se le entiende como *expresión* de la forma de vida originalmente asociada a él (Meléndez, 2016, p. 49). "El discurso filosófico se concibe como una exhortación a elegir y adoptar un modo de vida, o modo de ser, que aquí aparece expresamente designado como un modo de vida *filosófico*" (Meléndez, 2016, p. 42).

Para comprender a profundidad la distinción hadotiana entre *forma de vida* y *discurso filosófico*, es necesario dar cuenta de la particularidad del texto filosófico antiguo. Este, a diferencia del texto filosófico moderno, no se presenta como un escrito terminado o finalizado "que puede ser leído en todo el mundo, en cualquier momento y por quien sea" (Hadot, 2009, p. 90), es decir, como un conjunto de proposiciones sobre el hombre o el mundo que pretenden exponer un sistema total de la realidad y que pueden ser rechazadas como verdaderas o falsas por un auditorio universal; sino que se presenta en un estilo dialógico y oral, siguiendo el esquema pregunta-respuesta. "Se trataba siempre de responder a una pregunta, que era planteada por un alumno o, por el contrario, por el maestro, Sócrates por ejemplo, para obligar al alumno a comprender todas las implicaciones de su propio pensamiento" (Hadot, 2009, p. 90).

Pensemos en las conversaciones que Sócrates mantenía con los ciudadanos de Atenas en las calles de la ciudad; en los diálogos platónicos, que eran leídos en público; en las lecciones aristotélicas, que eran expuestas oralmente a un auditorio; en las correspondencias, como las de Séneca, las cuales se dirigían a discípulos o amigos para dar cuenta de las diferentes circunstancias de la vida a las que se ve expuesto el filósofo; en las consolaciones epicúreas, que eran comentarios dirigidos también a discípulos dando cuenta de acontecimientos desafortunados e inevitables; en los "diarios" de Marco Aurelio, que eran textos dirigidos a sí mismo. En todos estos casos el texto se dirigía a un particular (o particulares): compañeros de la Academia platónica con quienes se vivía una vida en común, asistentes a la escuela aristotélica, ciudadanos de Atenas, algún amigo e incluso a uno mismo. La enseñanza se practicaba en forma de diálogo y tenía como destino la preocupación y formación del espíritu del individuo, o la condición del auditorio particular a quien se dirigía el diálogo. En palabras del autor:

> En la Antigüedad, la filosofía es, pues, esencialmente diálogo, se trata más de una relación viva entre personas que de una relación abstracta con ideas. 'Intenta formar, más que informar', por retomar la excelente fórmula de Victor Goldschmidt, empleada por él a propósito de los diálogos de Platón. (Hadot, 2009, p. 93)

Hay que tener presente entonces la estrecha relación entre el significado filosófico y los distintos géneros literarios en los que se expresaba la filosofía en la Antigüedad. Diálogos, correspondencias, consolaciones, comentarios, etc., todos dan cuenta de una manera particular de hacer filosofía que se vivía en comunidad: una comunidad real y circunstancial, formada por hombres en concreto que viven las peripecias propias de la vida y que anhelan el bienestar y el buen vivir, no como aquella comunidad imaginaria a quien se dirigen argumentos lógicamente irrebatibles. El maestro conocía las necesidades vitales de sus alumnos, pues convivía con ellos en la escuela[2], sabía de sus dificultades morales y éticas, y a partir de allí construía un discurso que fuera útil para dirigir la vida y realizar una existencia propiamente filosófica.

Esto no quiere decir que los filósofos antiguos no discutieran acerca de cuestiones abstractas como las matemáticas o la física; de hecho, constantemente encontramos en los textos antiguos alusiones profundas y extendidas sobre estos temas. Sin embargo, la actividad filosófica no se detenía ahí, en su aspecto informativo, sino que era necesario que ese discurso pudiera operar ciertos cambios en el sujeto que lo formulaba, que fuera interiorizado para

[2] Hadot afirma que la forma dialógica de la enseñanza filosófica era propia de las escuelas antiguas, organizadas específicamente para vivir la filosofía en común. En estas la congregación era fundamental, así como los lazos de amistad entre maestros y discípulos. Explica que, por el contrario, la institucionalidad universitaria "se trata de preparar a los alumnos para el estudio de un programa escolar que les permitirá obtener un título de funcionarios y les abrirá una carrera" (Hadot, 2009, p. 95), y que en este sentido la relación personal y comunitaria desaparece necesariamente, dando paso a una enseñanza dirigida a todos, es decir, a nadie.

generar transformaciones. La física, por ejemplo, a la que coloquialmente consideramos como un ejercicio del pensamiento en el que nos sumergimos en profundas abstracciones era vista por el estoicismo como una "física vivida [que] consiste en primer lugar en ver las cosas tal y como son, no desde un punto de vista antropomórfico y egoísta, sino desde la perspectiva del cosmos y de la naturaleza" (Hadot, 2009, p. 147); es decir, la física tenía su aspecto práctico que consistía en tomar una determinada actitud con respecto al cosmos, no era solamente un ejercicio de observación. Podemos ver entonces cómo uno de los discursos que consideramos esencialmente teóricos era en el fondo para los filósofos antiguos una cuestión práctica por su finalidad, a saber, ampliar la mirada del hombre sobre su situación en el cosmos que le toca, darle perspectiva con respecto al todo que lo supera y del cual es sencillamente una parte. El discurso científico, desde este punto de vista, no se queda pues en un ejercicio contemplativo e informativo, sino que se tiñe de elementos más existenciales o espirituales.

La forma de vida que propone la filosofía aristotélica, la *teorética*, define muy bien este punto. Para Aristóteles el modo de vida según el espíritu es el modo de vida teorético, aquel en el que en un ejercicio del intelecto encontramos una huella de divinidad en todos los aspectos de la realidad y la naturaleza, lo que genera un placer al lograr poner en perspectiva la belleza y la perfección de lo que nos rodea, así "el estilo de vida teorético revela su dimensión ética. Si el filósofo se complace en el conocimiento de los seres es porque finalmente no desea sino aquello que lo conduce a

lo supremo deseable" (Hadot, 1998, p. 99). Vemos que el ejercicio teorético no es sencillamente una actividad discursiva, del discurso teórico, sino que va más allá y se convierte en ejercicio de desprendimiento de la individualidad para elevarse al nivel del espíritu.

Con todo esto empieza a ser notable la particular relación que identifica Hadot entre la filosofía y el discurso filosófico en la Antigüedad; se presentan al mismo tiempo inconmensurables e inseparables (Hadot, 1998, p. 190). Inconmensurables en tanto para los antiguos se era filósofo por la vida que se llevaba, no por el discurso que cualquier avezado en retórica podía construir. Es la denuncia de Sócrates y Platón frente a los sofistas: "A la expresión del discurso filosófico se le escapa por completo lo que constituye lo esencial de la vida filosófica, la elección existencial de cierto modo de vida, la experiencia de ciertos estados, de ciertas disposiciones interiores" (Hadot, 1998, p. 191). Pero inseparables, pues toda vida filosófica se encuentra siempre acompañada y justificada por un discurso que invita a tomar tal estilo de vida. Sin lugar a dudas el discurso es un medio para invitarnos a vivir y a actuar filosóficamente, es el mejor vehículo para convencernos a nosotros mismos y a los demás de vivir de cierta manera. En este sentido adquiere un carácter educativo, formador, psicagógico y terapéutico. De hecho, el modo de vida propiamente filosófico se presenta en forma de diálogo con uno mismo y con el otro.

Por tanto, hay que ser cuidadosos al leer a los antiguos. Hadot defiende el método filológico como forma de aproximación y lectura de la filosofía antigua. Este método, en sus propias palabras, tiene como fin localizar hechos objetivos,

es decir, develar en la medida de lo posible lo que realmente quiso decir el autor al momento de escribir un texto, situarlo en perspectiva con respecto a la *praxis* de la que emana. Dice Hadot que fue la aparente incoherencia de algunos textos de la filosofía antigua, y el ligero comentario de ciertos historiadores que se quedaron en la literalidad del texto a interpretar, lo que lo llevó a plantearse estos problemas y a sumergirse de manera profunda en el análisis filológico:

> Siempre me chocó que los historiadores dijeran 'Aristóteles es incoherente', 'san Agustín compone mal'. Y esto me condujo a la idea de que las obras filosóficas de la Antigüedad no se componían para exponer un sistema, sino para producir un efecto de formación: el filósofo quería hacer trabajar los espíritus de sus lectores o auditores para ponerlos en una disposición determinada. (Hadot, 2009, p. 99)

Su lectura de los *Pensamientos* de Marco Aurelio es un buen ejemplo para entender la particular relación identificada por Hadot entre el discurso filosófico y la filosofía como forma de vida, así como para empezar a resaltar la cuestión de la filosofía entendida como ejercicio espiritual. Aunque el texto de Marco Aurelio parece a simple vista presentar diversas contradicciones internas, lo que ha llevado a algunos a considerar que los *Pensamientos* fueron una especie de diario íntimo en el que el autor expresaba sus disgustos por la vida y sus tristezas, y a otros a creer que en algún momento de la historia los manuscritos fueron desordenados por algún traductor y reordenados para

sus fines específicos (teniendo como resultado un texto con contradicciones e incoherente), realmente el texto del emperador romano hace parte del género literario *hypomnemata*, "palabra que designa las notas que se toman para uno mismo [...] Marco Aurelio se esforzaba por despertar en él los dogmas estoicos que debían gobernar su vida, pero que perdían su forma persuasiva; había, pues, que intentar persuadirse de nuevo sin cesar" (Hadot, 2009, pp. 96-97). Lo que buscaba Marco Aurelio con sus *Pensamientos* no era exponer de manera sistemática un edificio teórico perfectamente blindado, sino que quería cambiar su vida a través de un ejercicio de escritura: recordarse constantemente los dogmas estoicos para poderlos aplicar en su día a día. "En esta perspectiva [a la escritura] se le puede definir como un ejercicio espiritual, es decir, como una práctica destinada a llevar a cabo un cambio radical del ser" (Hadot, 1998, p. 194).

Hadot defiende entonces, partiendo de la filosofía antigua, una visión de la filosofía entendida como práctica en su modo de exposición: un discurso oral, dialógico, vivo e inmerso en el día a día; práctica también por su finalidad: la interiorización de ciertos principios con el objetivo de orientar el propio pensamiento y la vida, la expresión en uno mismo y en la vida cotidiana de los saberes que la filosofía ofrece; finalmente, la transformación del propio ser. El discurso filosófico es tal en tanto está interiorizado, "Cuando la filosofía se convierte en un discurso [y nada más], entonces pierde su espiritualidad, que es precisamente su capacidad transformadora" (Roca, 2017, p. 65).

2. Filosofía y espiritualidad: la centralidad de la noción de *transformación*

La distinción entre discurso filosófico y forma de vida le permite a Hadot desmarcarse de los tradicionales proyectos filosóficos cuyo fin es puramente teórico y epistemológico, en los que la actividad filosófica consiste sencillamente en un asentimiento intelectual frente a proposiciones teóricas a las que se dice "sí" o "no"; y embarcarse, por el contrario, en la idea de la filosofía ligada directamente a la vida del filósofo, en donde lo importante es una toma de conciencia frente al mundo (algo mucho más complejo que el asentimiento intelectual), actividad que requiere comprometer por entero la existencia, el ser como tal de cada quien.

La filosofía aparece entonces como un proceso largo, de constancia y resistencia en la aplicación del discurso sobre la vida propia. En este sentido, "El filósofo no nace sino que se hace, a partir de un aprendizaje, de un trabajo interno" (Roca, 2017, p. 52) y para ello es menester que el filósofo asuma ciertos *ejercicios* como actividades conscientes que realiza con el ánimo de cambiar su vida. La idea de que la filosofía es un ejercicio es retomada por el autor a partir de su lectura de los filósofos antiguos de la tradición grecorromana a la que "cabe finalmente remitirse a fin de explicar el origen y significado del concepto 'ejercicio espiritual'" (Hadot, 1998, p. 25). Tanto en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (2006) como en *¿Qué es la filosofía antigua?* (1998) Hadot se dedica a recorrer los textos, testimonios y registros de todas las escuelas helenísticas y romanas en las que aparece el fenómeno de la filosofía asumida como un ejercicio:

> A lo largo de nuestra indagación, encontramos en todas las escuelas, hasta entre los escépticos, "ejercicios" (*askesis*, *melete*), es decir, prácticas voluntarias y personales destinadas a producir una transformación del yo. Son inherentes al modo de vida filosófico. Ahora bien, deseo intentar poner de manifiesto las tendencias comunes que podemos descubrir en las prácticas de las diferentes escuelas. (Hadot, 1998, p. 197)

Esto último es importante pues, aunque existen muchos textos y registros sobre la filosofía entendida como un ejercicio en las tradiciones helenística y romana, no existe una sistematicidad al respecto de los ejercicios filosóficos, ni una teoría exhaustiva y definida. Sin embargo, todos los registros tienen algo en común: que se refieren a ejercicios *filosóficos*, y que en este sentido "responden a una rigurosa necesidad de control racional, que surge para nosotros con los primeros pensadores de Grecia, y con los sofistas y Sócrates" (Hadot, 1998, p. 200). A esto habría que añadirle que los ejercicios filosóficos están también comprometidos con la búsqueda de la verdad. Todo esto para diferenciar los ejercicios espirituales filosóficos de otro tipo de prácticas como las chamánicas o algunas prácticas religiosas, las cuales no están comprometidas necesariamente con la búsqueda de la verdad. Entendemos entonces que los ejercicios espirituales a los que nos referimos aquí tienen como objetivo pasar de una vida no-filosófica, o inauténtica, a una vida filosófica, vital y auténtica (Hadot, 2006, p. 25). Este paso no se reduce simplemente a "una modulación en la vida corriente, sino [a] una *conversión* propiamente dicha"

(Hadot, 1998, pp. 78, 85; 2006, pp. 51, 177-180, citado por Meléndez, 2016, p. 42).

Ahora bien, aunque al principio de este apartado hablábamos únicamente de *ejercicios*, cada vez está más presente el adjetivo *espiritual*. Hadot no habla únicamente de ejercicios, sino que utiliza la dupla *ejercicios espirituales*. Aunque el autor es consciente de las reticencias que se tienen actualmente frente al adjetivo "espiritual" (que muchas veces solemos confundir incluso con lo propiamente religioso), sabe que los demás adjetivos posibles para describir esta clase de ejercicios —ejercicios "físicos", "morales", "éticos", "intelectuales", "del pensamiento" o "del alma"— no cubren la totalidad de prácticas y actitudes que se pueden encontrar en la filosofía antigua, las cuales van desde "el estudio, el examen en profundidad, la lectura, la escucha, la atención, el dominio de uno mismo y la indiferencia ante las cosas indiferentes" (Hadot, 2006, p. 97) hasta la escritura y el diálogo.

Para desarrollar más este punto y comprender mejor el porqué del adjetivo espiritual en la tesis hadotiana, será de mucha utilidad traer a Michel Foucault en la primera parte de *La hermenéutica del sujeto* (2014), pues ambos autores concuerdan conceptualmente en su concepción de la filosofía y la espiritualidad y su estrecha relación, además de que —elemento interesante— coinciden en su preocupación por el fenómeno de la espiritualidad más o menos en la misma época sin conocer el trabajo del otro. Evidencia de lo anterior es que en *La hermenéutica del sujeto* Foucault reconstruye la noción de *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo), rastreando, tal como lo hace Hadot, una cantidad

de ejercicios y de prácticas filosóficas en la tradición grecorromana: "acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura [...] Por ejemplo, las técnicas de meditación, las técnicas de memorización del pasado, las técnicas de examen de conciencia, las técnicas de verificación de las representaciones a medida que se presentan en la mente, etc." (Foucault, 2014, p. 29).

Todas estas prácticas, afirma Foucault, tienen claramente un objetivo filosófico: tener acceso a la verdad, a la que no se puede acceder sin operar las transformaciones que los diferentes ejercicios proponen al individuo que la busca. En este sentido el autor afirma que si la filosofía es la forma de razonamiento que permite al sujeto conocer las condiciones de su pensamiento y acceso a la verdad, la espiritualidad será "la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad" (Foucault, 2014, p. 33). La espiritualidad consiste en un principio según el cual para tener la verdad no basta con un mero acto de conocimiento, sino que se debe operar una transformación, un desplazamiento o conversión. La verdad solo es dada al sujeto cuando este pone realmente en juego su ser como tal, "no puede haber verdad sin una conversión o transformación del sujeto" (Foucault, 2014, p. 33).

La coincidencia entre ambos pensadores es notable, pues Hadot al diferenciar discurso filosófico y forma de vida señala el mismo fenómeno que Foucault: la capacidad transformadora de la verdad y la filosofía como una actividad que busca acercar al sujeto a esta verdad. Esto

hace que ambos hagan de la espiritualidad un concepto fundamental y señalen su relación esencial con la filosofía, en tanto se plantea la exigencia de una modificación en la forma de ser del filósofo para que este pueda acceder a la verdad que busca, esto es, una *transformación*. Retomando a Hadot y sus ejercicios espirituales: "Personalmente definiría el ejercicio espiritual como una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación del individuo, una transformación de sí" (Hadot, 2009, pp. 137-138). Esta práctica invita a "un cambio de visión del mundo y a una metamorfosis de la personalidad" (Hadot, 2006, p. 24), finalmente a "un cambio total de vida, una conversión de todo el ser" (Hadot, 1998, p.13). El individuo, el sí mismo, la visión del mundo, la personalidad, la vida, el ser, todo esto es lo que está en juego y lo que debe transformarse según las distintas definiciones que ofrece el filósofo francés, y es lo que deja en evidencia lo limitado que pueden ser las demás propuestas de definición de los ejercicios filosóficos como ejercicios intelectuales, morales, éticos o físicos:

> La palabra 'espiritual' permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como estos son producto no solo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ella el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo ('Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás'). (Hadot, 2006, p. 24)

Hagamos el énfasis una vez más: la filosofía está comprometida con la *verdad* y no con el triunfo en el debate o la perfección del discurso, y la experiencia de la verdad tiene un efecto *transformador* en el sujeto que la vive: este es el corazón de la cuestión de la *espiritualidad* y de su relación originaria con la *filosofía*.

3. Individualismo y trascendentalismo

Aunque sobre la relación de la filosofía con la espiritualidad los autores estén de acuerdo, también presentan diferencias derivadas de lo que algunos comentaristas han denominado como una estética de la existencia o una ética del placer en el pensamiento de Foucault y un trascendentalismo en la filosofía hadotiana (Borda-Malo, 2018; González y López, 2016; Roca, 2017; Castro-Gómez, 2016). Desarrollemos esta distinción entre los autores.

Para Foucault existen dos formas de ser sujeto moral. La primera, aquella en la que el sujeto se ajusta a los códigos sociales y hábitos de su comunidad (ser padre, hijo, mujer, ciudadano, etc., según lo tradicional) sin cuestionarlos. Aquí el sujeto es gobernado moralmente a través de códigos sociales preestablecidos. La segunda, aquella en la que el sujeto cuestiona y problematiza todos estos códigos sociales, quedándose sin una base sobre la cual construirse, y viéndose en la necesidad de constituirse a sí mismo como sujeto, de encontrar los valores que quiere seguir y de convencerse de que debe hacerlo, todo en el ámbito de la elección personal.

Esta forma de des-sujeción de los códigos sociales para una posterior construcción de sí mismo partiendo de la elección personal es a lo que Foucault llama *estética de la existencia* (Castro-Gómez, 2016, pp. 334-335). En este sentido lo importante es la producción de nosotros mismos alrededor de una serie de prácticas y ejercicios que tienen como objetivo transformar nuestra existencia, darnos a nosotros mismos una forma distinta y creativa, "dándole a nuestra vida una forma bella, convirtiéndola en una obra de arte" (Castro-Gómez, 2016, p. 335).

En *La hermenéutica del sujeto* (2014) Foucault retoma el conjunto de prácticas de sí, ejercicios y escuelas en la Antigüedad clásica grecorromana como ejemplo primigenio de subjetividad en el sentido anteriormente explicado, pues considerará que toda esta ética griega tenía como fin un trabajo sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva en búsqueda de la construcción de un sujeto moral. Esta transformación solo era posible para los filósofos antiguos a través de la verdad, la cual adquiere un gran valor para Foucault, pues esta es la que 'ilumina' al sujeto, la que le da 'bienaventuranza', la que le da 'tranquilidad' al alma (Foucault, 2014, p. 34).

Aunque para Hadot los ejercicios espirituales también están enfocados en una práctica voluntaria y personal destinada a una transformación de sí, estos no se reducen únicamente a una invención del sí mismo, al desarrollo de una singularidad auto producida en el sentido de una existencia a la que le vamos dando forma, como a una obra de arte. No se trata únicamente de la transformación del 'yo', sino que esta transformación significa superación de este 'yo':

"Los filósofos siempre han hecho, tanto Platón como los estoicos, un esfuerzo por desprenderse del yo parcial y pasional, para elevarse al nivel del yo superior [...] reconocer una norma superior al nivel de la cual el yo ha de elevarse [...] una norma superior que es la razón" (Hadot, 2009, p. 164).

Para Pierre Hadot el análisis foucaultiano y su concepción de espiritualidad se encuentra muy reducido a la noción del 'yo' y a su producción de manera autónoma, lo que derivaría en una ética del placer que se basta a sí misma y que no contempla nada más allá de cierta concepción de ese 'yo', cayendo en un individualismo, siendo que hay —dice Hadot— diferentes niveles de profundidad de este 'yo' que habría que considerar.

Con el objetivo de ilustrar los distintos niveles de profundidad del yo, Hadot toma varios ejemplos. Uno de estos es la diferencia que hace el estoicismo entre placer y alegría. Asegura que para los estoicos la felicidad no se encuentra en el placer, entendido este como experiencia que se basta a sí misma, sino en la virtud; y es por esto que la alegría no se halla en el 'yo' a secas (a este le pertenece únicamente el placer), sino en la mejor parte de uno mismo, en esa Razón Universal que se encuentra en el interior de los seres humanos como pertenecientes al todo cósmico. En este sentido, "el ejercicio estoico tiene de hecho como objetivo sobrepasar el yo, pensar y actuar en armonía con la Razón Universal" (Hadot, 2006, pp. 266-267).

Otro ejemplo para señalar que el yo tiene diferentes niveles de profundidad lo toma del epicureísmo, doctrina a la que usualmente se tacha de hedonista y de interesarse

en el placer a secas, además de que considera la creación del mundo como puro azar. Sin embargo, el epicúreo valora aquello ajeno a sí mismo que le permite el disfrute de los placeres, la naturaleza, además de fundamentar su doctrina en una teoría física que contempla la totalidad de las cosas para poder eliminar el temor a la muerte y a las divinidades. Asimismo, la doctrina epicúrea mantiene en su centro el mutuo afecto con los demás miembros de su comunidad. En este sentido al epicureísmo tampoco le basta el simple 'yo', sino que este debe abrirse a la naturaleza y al otro.

> Esta cuestión me lleva a precisar lo que se puede entender por niveles del 'yo'. Distinguiría tres niveles 'más uno'; los tres niveles son: en primer lugar, el de la conciencia sensible, donde el yo se comporta como si se confundiera con el cuerpo; después el de la conciencia racional, donde el yo toma conciencia de sí mismo como alma y como reflexión discursiva; y, por fin, el nivel de la conciencia espiritual, en el que [el] yo descubre que finalmente siempre ha sido, inconscientemente, Espíritu o Intelecto, y supera así la conciencia racional para alcanzar una especie de lucidez espiritual e intuitiva, sin discurso y sin reflexión [...] La filosofía consiste en elevarse del primer nivel al tercero[1]. (Hadot, 2009, p. 134)

[1] No citamos en el texto principal el cuarto nivel de profundidad del yo al que se refiere Hadot, porque este es el de la experiencia mística. La cuestión del misticismo desborda el marco de esta tesis, en la que nos ocupamos únicamente del tránsito del primer al tercer nivel del 'yo', el espiritual; la experiencia mística

Vemos entonces que la filosofía hadotiana y su concepción de la espiritualidad hace énfasis constantemente en un paso de lo individual a lo universal, en la necesidad de superación del yo egocéntrico que se preocupa ante todo por la autocomplacencia y el cuerpo. Según Hadot, Foucault limita su análisis al individuo y no se ha preocupado mucho sobre esta dimensión universalista y cósmica en su análisis de la espiritualidad y de la transformación que esta opera.

Las críticas hadotianas al análisis de *La hermenéutica del sujeto* no pudieron ser respondidas por la muerte prematura de Foucault. Sin embargo, algunos autores como Luis Roca Jusmet y Santiago Castro-Gómez, entre otros, concuerdan en que es posible esbozar una defensa del análisis foucaultiano ante los comentarios hadotianos, teniendo en cuenta las diferencias metodológicas que ambos autores usaron para acercarse a la filosofía antigua, así como los presupuestos y objetivos que cada uno mantenía en su lectura. Más que esbozar una defensa honda de Foucault frente a

---

merecería otra investigación entera. Sin embargo, ofrecemos a continuación el resto de la cita para que el lector dé cuenta del cuarto nivel al que se refiere el autor:

> He dicho tres niveles más uno, ya que la experiencia mística representaría un nivel muy distinto. En la experiencia mística del Uno, este verdadero yo supera su estado de identificación con el Espíritu y llega a un estado de unidad y de simplicidad absolutas; viven en cierto sentido con el Espíritu el estado de indeterminación y de infinidad, de embriaguez, dice Plotino, en el que se encuentra el Espíritu en el momento de su nacimiento a partir del Uno. Se supera, de este modo, a sí mismo y se transforma: se dilata en el infinito. Pero es, para el filósofo, una experiencia muy rara y excepcional. (Hadot, 2009, p. 134)

Un recorrido filosófico de la cuestión del misticismo puede encontrarse en *Misticismo y filosofía* (2015), una serie de artículos editados por Ángela Uribe Botero y Carlos Miguel Gómez Rincón para la editorial de la Universidad del Rosario. En este libro se analiza, desde diferentes perspectivas filosóficas, la experiencia mística y sus posibilidades epistemológicas y estéticas.

Hadot o reconstruir su pensamiento, me interesa sobre todo dar cuenta, de manera breve, de sus presupuestos. Esto nos permitirá comprender un poco mejor la diferencia entre ambos autores y matizar aún más la cuestión de la transformación en Hadot y el rol fundamental de la trascendencia en su concepción de los ejercicios espirituales.

Hadot es ante todo un filólogo e historiador (por supuesto que también es filósofo), proveniente además de una tradición católica influenciada por un marcado platonismo. Es por esto que para el autor es fundamental la cuestión de la trascendencia entendida, a la manera de Platón, como una vuelta hacia lo que realmente es, al *absoluto*. Esta forma de entender la trascendencia era fundamental para los estoicos y para los neoplatónicos, y el análisis hadotiano es muy preciso al respecto. Para ellos el ser humano se encuentra atrapado en su individualidad, en su ego, y el ejercicio espiritual consiste en abrirse a un todo que nos supera, a través de la ayuda de las ideas del *bien* y de la *verdad*. Así, para Hadot, la trascendencia tiene un sentido enteramente positivo, es hacia ella que tendemos para superar nuestra carga negativa de individualidad, de ego, para elevarnos al nivel de la conciencia espiritual, de la *razón* y del *absoluto*.

Foucault, aunque también historiador y filósofo, no es un filólogo, sino un crítico (Roca, 2017, p. 109). Esto quiere decir que no le interesaba tanto la fidelidad histórica, sino la interpretación y las reflexiones que pudiese sacar de las tradiciones filosóficas antiguas a las que se remite. La filosofía foucaultiana se enmarca en un proyecto crítico de corte kantiano, propiamente moderno, en el que, si existe el *absoluto*, este es inaccesible al ser humano, quedándonos

la interpretación de la realidad fenoménica que es la única que podríamos conocer. Pero, aunque Foucault se enmarca en la tradición moderna, su filosofía es novedosa e importante por ser, sobre todo, una crítica acérrima a tal modernidad y a sus sistemas de saber aparentemente totalizantes:

> En Foucault hay una crítica radical hacia cualquier concepción de la naturaleza humana y a cualquier forma de humanismo. El hombre no existe, ha muerto, lo que quiere decir que es una invención ideológica que hay que superar para entender que somos una realidad histórica. La antropología queda sustituida por una ontología del presente: saber lo que somos en cada momento. Somos sujetos porque somos efectos de unos campos del saber y de unas relaciones de poder. Esto es lo que elaboró Foucault hasta su última etapa, en la que entendió que el sujeto podía ser algo, que en cierta medida, podía construir uno mismo si era suficientemente libre. Pero no fue nunca para él un sujeto-substancia con una forma universal, como pensaba Hadot. Solamente un cuerpo capaz de desarrollar una cierta subjetividad, tan efímera como su propia finitud. (Roca, 2017, pp. 109-110)

El interés foucaultiano hacia la Antigüedad se deriva entonces de su crítica a la modernidad, en la que las instituciones políticas pretenden ejercer una sujeción de todos los individuos a través de un gobierno que elimina la autonomía y la libertad. "Las instituciones políticas modernas

(el Estado de derecho, la democracia, la sociedad civil) han sido de tal modo 'gubernamentalizadas', que una resistencia frente a estos procesos resulta imposible en esos ámbitos" (Castro-Gómez, 2016, p. 348), siendo la subjetividad el último lugar, la última trinchera, dice Castro-Gómez, para la resistencia y la lucha. Es por esto que los ejercicios espirituales antiguos le parecen a Foucault tan importantes, pues son un ejemplo de elaboraciones originales y creativas de la subjetividad a través de la construcción de una autonomía y una individualidad. Foucault no quiere recuperar estas formas de vida y aplicarlas en el mundo moderno, sino que quiere resaltar la importancia del cuidado de sí y de los ejercicios que practicaban los antiguos como forma de resistencia a la universalización que pretenden los "imperativos estatales y económicos de la modernidad" (Castro-Gómez, 2016, p. 349). Para el autor la cuestión es liberarse de la norma psicosocial, lograr una autonomía en la cual, por supuesto, también se operan ciertas transformaciones y conversiones. Pero en este caso el movimiento se da en un sentido contrario al de la transformación de Hadot, pues mientras que para Hadot la transformación va de lo individual, del ego, a lo universal, lo *absoluto*; la transformación de Foucault va del universal, entendido como el gobierno de la sociedad uniformizante, a la construcción de lo individual; esto es, hacia una subjetividad autónoma y liberada.

En definitiva, ambos autores tienen metodologías, presupuestos y objetivos diferentes al momento de aproximarse a la filosofía antigua para analizar los ejercicios

espirituales, lo que deriva en sus diferentes formas de comprender la transformación. Lo que nos queda claro, además de que el análisis foucaultiano no cae en el dandismo[2] del que alguna vez lo acusaron Hadot y otros historiadores de la filosofía antigua, es que para Hadot la trascendencia tiene un sentido positivo en la transformación. Sin embargo, aunque la trascendencia sea un movimiento que va de lo individual a lo universal, esta no es simplemente un movimiento que va de 'adentro' hacia 'afuera'.

Para Hadot, la transformación, o conversión como la llama en un artículo dedicado a este fenómeno en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, significa 'giro' o 'cambio de dirección', pero etimológicamente sugiere dos aspectos: por una parte, un retorno (al origen, a uno mismo) y por la otra, una mutación o renacimiento. Según esto, la *razón universal*, el *todo*, el *absoluto*, el *ser*, la *consciencia*, y todas las demás acepciones alrededor de la objetividad de un

---

[2] Mi primera divergencia se encuentra en la noción de placer. Para Foucault, la ética del mundo grecorromano es una ética del placer tomado en sí mismo. Esto podría ser verdad para los epicúreos, de quienes Foucault habla bastante poco. Pero los estoicos habrían rechazado esta idea de una ética del placer [...] Foucault no valora suficientemente la toma de conciencia de la pertenencia al Todo cósmico, y la toma de conciencia de la pertenencia a la comunidad humana, tomas de conciencia que corresponden también a una superación de sí. En fin, no pienso que el modelo ético adaptado al hombre moderno pueda ser una estética de la existencia. Temo que esto no sea, en definitiva, más que una nueva forma de dandismo (Hadot, 2009, pp. 203-204).

En este sentido, para Hadot, Foucault estaría interpretando muy banalmente la ética antigua, marcando su análisis por un deseo de embellecer sofisticadamente la vida, sin realizar las transformaciones reales y profundas, derivando en un dandismo pequeñoburgués al estilo, dice Hadot, del Baudelaire que tanto le gustaba a Foucault. Ya dimos respuesta brevemente a esta dura crítica de Hadot, para profundizar recomendamos el texto *Ejercicios espirituales para materialistas* (2017) de Luis Roca Jusmet, en el que profundiza en este malentendido entre ambos autores y da aire a la propuesta foucaultiana.

espíritu que ha desarrollado el pensamiento occidental, se encontrarían tanto en el interior del individuo, o 'yo', como fuera de él,

> Reflejando la irreductible ambigüedad de la realidad humana. Por una parte, ofrece un testimonio de la libertad del ser humano, capaz de transformarse por entero gracias a la reinterpretación de su pasado y futuro; por otra, revela que tal transformación de la realidad humana es resultado de la invasión de fuerzas exteriores al yo, ya se trate de la gracia divina o de una norma psicosocial. (Hadot, 2006, p. 178)

En cualquiera de los dos casos el fenómeno de la transformación en Hadot implica que en este proceso el yo tiene un contacto con algo distinto a él mismo, algo que le es superior, que lo trasciende en un paso de lo individual a lo universal, sea este universal un principio divino e intelectivo o un contexto pedagógico y psicoterapéutico. Así, vemos que la filosofía hadotiana se ubica en un paso trascendente del individual al universal que se expresa en, al menos, estas dos esferas. Desarrollando la primera de ellas, la intelectiva, encontraremos rápidamente el platonismo presente y determinante en el pensamiento del filósofo francés. Poniendo la atención sobre la segunda, daremos cuenta del socratismo inherente al espiritualismo hadotiano, expresado en la importancia que se le da al diálogo como forma originaria del discurso filosófico y, con este, a la comunidad filosófica. Los siguientes dos capítulos se ocuparán de estos dos matices de la filosofía hadotiana.

Transformación:
un movimiento de superación y trascendencia

1. Más allá del yo (y de vuelta)

Hadot ve la filosofía como un ejercicio de trascendencia, dice:

> En términos generales, personalmente tendería a representarme la elección filosófica fundamental, es decir, el esfuerzo hacia la sabiduría, como una superación del yo parcial y pasional, egocéntrico, egoísta, para alcanzar el nivel de un yo superior que ve todas las cosas desde la perspectiva de la universalidad y de la totalidad, que toma conciencia de sí mismo como parte del cosmos, que abraza entonces la totalidad de las cosas. (Hadot, 2009, p. 136)

Como podemos ver, el objetivo de la filosofía y de los ejercicios espirituales no es la producción de una individualidad, sino la superación de esta. Tal movimiento, que entenderemos como *trascendente*, presupone dos cosas: primero, que hay una realidad absoluta o verdadera más allá del 'yo' individual; segundo, que la individualidad, o lo que Hadot llama el 'yo' pasional y egocéntrico, nos nubla la

experiencia, impidiéndonos el acceso a esta realidad última. La trascendencia, entonces, propone "una teoría de la universalidad como exterioridad normativa con respecto a la consciencia" (Irrera, 2010, p. 1008), así como una distinción clara entre el 'yo', o uno mismo, y el mundo, "trascender es, entonces, atravesar la división entre uno mismo y los otros, o entre uno mismo y el mundo" (Callaway, Schnitker y Madison, 2020, p. 492).

En su artículo "Conversión" que encontramos en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (2006), Hadot explica que el movimiento de trascendencia es, en realidad, un doble movimiento. Aunque el objetivo es 'salir de sí' para encontrar la realidad absoluta (verdadera) y adquirir un punto de vista afuera o más allá de nosotros mismos, es necesario retornar a nosotros mismos, a nuestra verdadera esencia, para lograr dar el paso trascendente. Asimismo, solo saliendo de nosotros mismos y mirando con perspectiva el todo del que hacemos parte, podremos comprender y retornar a nuestro ser más interior.

> La palabra latina *conversio* [conversión] corresponde de hecho a dos términos griegos de diferente sentido, por una parte a *epistrophe*, que significa 'cambio de orientación' y que implica la idea de un retorno (retorno al origen, retorno a uno mismo), y por otra a *metanoia*, que significa 'cambio de pensamiento', 'arrepentimiento', sugiriendo la idea de mutación y renacimiento. Se produce por tanto dentro del concepto de conversión cierta oposición interna entre

> la idea de 'vuelta al origen' y la de 'renacimiento'. (Hadot, 2006, p. 177)

No es que en nuestro interior el ser sea una cosa y afuera otra; hay, según los neoplatónicos que lee el autor francés, unas mismas vibraciones físicas (o metafísicas) que nos atraviesan, permitiendo que el alma del individuo en cuestión, a través de ejercicios espirituales practicados consigo mismo y con otros, pueda ascender a la identificación con la Razón Universal. "El universo por entero, viviente y racional, animado por el Logos, disponía de cierto movimiento vibratorio [para los neoplatónicos] que iba desde el interior al exterior y viceversa" (Hadot, 2006, p. 186).

Este atravesamiento que mueve al ser de adentro hacia afuera, y lo devuelve desde afuera al lugar más íntimo, es un fenómeno profundamente humano. Es lo que constituye, según Max Scheler, el principio que hace al hombre un hombre, aquello que le permite "la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos [...] la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración [...] Esa palabra [o principio] *es espíritu*" (Scheler, 1994, p. 55), principio por el cual, según el fenomenólogo alemán, el hombre tiene independencia y libertad frente a los lazos y a la presión de lo *orgánico*, encontrándose *abierto* al mundo (Scheler, 1994, p. 56). Por su parte, Hadot rescatará la expresión de Romain Rolland *sentimiento oceánico* para referirse a este fenómeno: "la impresión de ser una ola en un océano sin límites, de ser una parte de una realidad misteriosa e infinita" (Hadot, 2009, p. 28). "Lo que es capital es la impresión

de inmersión, de dilación del yo en Otro al que el yo no es extraño, ya que es parte de él" […] "es algo que se sitúa en el nivel del puro sentimiento de existir" (Hadot, 2009, p. 29).

El giro hacia la trascendencia es, pues, un movimiento radical: la dilatación de la conciencia individual envuelve al ser por completo, lo hace dejar atrás el ego, sobreponiéndose al yo sensible (cuerpo) e incluso al yo racional (reflexión discursiva), para terminar encontrándose con el yo espiritual (espíritu). Queda en evidencia entonces la razón por la cual la *transformación*, de la que hablamos en el capítulo anterior, involucra todas las esferas de existencia del individuo, al tiempo que se abre la pregunta por cómo es que se transforma el individuo, cómo es que se *es* trascendido, qué tipo de conocimientos necesitamos y qué maneras de ser están en juego.

2. El conocimiento, la sabiduría y el sabio

En *La sabiduría recobrada* (2006), Mónica Cavallé distingue dos filosofías cualitativamente diferenciadas: la *filosofía especulativa* y la *filosofía sapiencial*. La primera se refiere a la filosofía académica, la cual es una actividad llevada a cabo por especialistas, quienes a través de ciertos usos complejos del lenguaje crean teorías y sistemas conceptuales acerca de la realidad, los cuales tienen algunas aplicaciones concretas. El filósofo especulativo se dedica al análisis y a la reflexión de los textos de la historia de la filosofía, así como a las categorizaciones en diferentes ámbitos. Esta filosofía está comprometida con la búsqueda de la verdad, pues "la indagación de la verdad es un impulso acorde con nuestra

naturaleza humana [...] Todo hombre ansía profundamente ver, comprender, y experimenta como una degradación la ignorancia y el engaño" (Cavallé, 2006, p. 33).

Sin embargo, la aproximación de la filosofía especulativa a la verdad es de naturaleza teórica. El presupuesto de la tradición filosófica-académica es que es posible acceder al conocimiento filosófico y a la verdad en un esfuerzo intelectual, especulativo, en el que, a través del pensamiento, se llega a la esencia de las cosas, a los conceptos, superando las esferas de la experiencia y de lo práctico. La filosofía especulativa no exige del filósofo un ejercicio de reconocimiento o cuestionamiento profundo de sí mismo, ni espera que este mantenga una cierta forma de vida ni que ponga en práctica su filosofía, pues considera que todos estos procesos son irrelevantes para lograr acceder al conocimiento y a la verdad. De hecho, la academia no evalúa en ningún momento la forma de ser del filósofo, o ponente, sino que principalmente se fija en la estructura de un texto argumentativo y en el manejo apropiado de los conceptos al interior de un cierto tipo de formato.

La filosofía especulativa, según la autora, tiene una *utilidad extrínseca* o *instrumental*, pues genera un conocimiento que no posee un valor en sí mismo, sino que *sirve para algo más*. La utilidad de un mapa no es *intrínseca* —explica—, el mapa no posee valor en sí mismo, sino que es útil en función de algo exterior: la ubicación que pueda proporcionarnos. Igual sucede con un martillo, cuya utilidad también es extrínseca, pues lo valoramos únicamente en función de algo exterior a este: colgar un cuadro en la pared, por ejemplo. Asimismo, la filosofía especulativa, al

ofrecernos una verdad en forma de teoría o explicación de mundo, un *conocimiento*, nos ayuda a orientarnos y a actuar de manera informada y acertada ante las posibles adversidades, además de que nos sirve para satisfacer la necesidad intelectual que tenemos por naturaleza, a la que nos referíamos anteriormente.

Para entender mejor esta caracterización, Cavallé introduce la distinción entre lo *existencialmente útil* y lo *esencialmente útil*, para aclarar la diferencia entre filosofía especulativa y la sapiencial: "Es *existencialmente útil* lo que necesitamos para nuestro *existir* o nuestro *estar en el mundo*: desde el alimento y el vestido, hasta una cierta cosmovisión que nos ayude a orientarnos en él. Las cosas que son útiles para nuestro *estar* en el mundo son cosas que *tenemos*" (Cavallé, 2006, p. 36).

Aquello existencialmente útil, que satisface mis necesidades de estar en el mundo, no tiene valor en sí mismo más allá de la satisfacción de tal necesidad y, en este sentido, puede ser reemplazado. Cuando un mapa está desactualizado, busco otro; cuando el martillo se daña, lo cambio[3]; cuando el conocimiento que me ofrece la filosofía especulativa ya no me sirve para orientarme en el mundo, busco otro nuevo para reemplazar al anterior; cuando la verdad que había alcanzado en el ejercicio teórico ya no satisface mi necesidad intelectual, busco otra; cuando la filosofía que producía ya no es valorada en las universidades, sino que ahora se demanda otra

[3] Hay que aclarar que no quiero decir que todos los objetos materiales sean meramente instrumentales. Hay objetos que por su valor cultural e histórico no son reemplazables por otros que cumplan el mismo rol instrumental. Esto simplemente apoya la noción de que hay cosas que por su valor esencial no pueden ser reemplazadas por otras que simplemente satisfacen necesidades existenciales.

filosofía, la cambio. Cuando algo puede ser reemplazado o cambiado sin más, lo poseo, es algo que *tengo*. Dice Cavallé:

> La filosofía así entendida [la filosofía especulativa] es algo que *tenemos* y que satisface dos necesidades existenciales concretas: nuestra necesidad psicológica de orientación y nuestra necesidad psicológica de seguridad. Ello se traduce en cierta tranquilidad emocional —se alivia provisionalmente nuestra angustia vital— y en cierto apaciguamiento y satisfacción intelectuales. (Cavallé, 2006, p. 41)

Pero el ser humano tiene otras necesidades de tipo esencial, derivadas de aquella experiencia humana de sentirnos atravesados por algo más grande que nosotros mismos, de hacer parte de 'algo más'. Esto genera una profunda exigencia de sentido, que nunca será satisfecha siempre que mantengamos la falsa creencia de que podremos resolverla a través de la satisfacción de nuestras necesidades existenciales y materiales: lograr esto o lo otro, conseguir *x* o *y*, cambiar alguna cosa, etc. Estas necesidades solo se satisfacen a través del *tener* y este tener nunca se satisface, pues siempre se va a poder y querer *más.* No estamos afirmando que las necesidades existenciales sean ilegítimas o que no tengan sentido alguno, pues son fundamentales para poder estar en el mundo. Sin embargo, su satisfacción no le proporciona al ser humano la plenitud que le es propia, no responde a su *necesidad esencial*.

> Calificaremos de *esencialmente útil* a todo aquello que necesitamos para alcanzar un grado óptimo de ser: lo que nos remite a nuestra esencia íntima, fortaleciéndola, y nos permite llegar a ser plenamente lo que potencialmente somos [...] hay también una *alegría esencial* y un *dolor esencial* que nos dan la medida de cuál es nuestro grado de cercanía o de alejamiento con respecto a nuestro propio centro, a nuestra verdad íntima; que nos indican cuándo estamos siendo o no, un fiel reflejo de eso que somos en esencia y que pulsa por expresarse en nosotros. (Cavallé, 2006, pp. 36-37)

Todos los seres humanos tenemos esta necesidad esencial, esta pulsión por la trascendencia que nos invita a ir más allá del yo individual, pero que se ve frenada por el mismo individualismo que se propone superar. Conscientes de su necesidad esencial, y partiendo desde una óptica de la universalidad como forma de poner en perspectiva la propia individualidad, los filósofos antiguos emprendieron una búsqueda por la liberación interior para vivir en paz y plenitud. El producto de esta búsqueda no fue únicamente una serie de discursos y esquemas conceptuales, o sea, filosofía especulativa, sino un *arte de vida*, un conjunto de prácticas cotidianas comprometidas con el perfeccionamiento del propio ser: esto último es a lo que Cavallé llama *filosofía sapiencial*.

Lo central en esta forma de filosofía es el filósofo, su forma de vida. Aunque el conocimiento, entendido como el discurso filosófico, es fundamental también, no es el fin de

la práctica filosófica: si en la filosofía especulativa el conocimiento se tiene sin más, en la sapiencial no solamente se tiene, sino que se *es*, se vuelve un *estado de ser* concreto. En este caso, el conocimiento adquiere un carácter transformador, pues "atañe tanto al objeto conocido como al sujeto conocedor, cuando *lo que se conoce* y *el ser de aquél que conoce* están, *en dicho conocimiento*, *concernidos* e *implicados* por igual" (Cavallé, 2006, p. 54). Este estado de conocimiento en el que este no solo se posee y se tiene, sino que se *es* en la medida en que nos transforma, es la *sabiduría*.

Así, mientras que la filosofía especulativa pretende buscar una verdad (teórica) que le ofrece otra cosa, esto es, un sentimiento de seguridad psicológica y de saciedad intelectual; la filosofía sapiencial no tiene otro objetivo más que la sabiduría. Para encontrarla, es necesaria la transformación del sujeto cognoscente gracias a una búsqueda desinteresada de la verdad, la cual inevitablemente afecta y cambia la experiencia que el sujeto tiene sobre sí mismo y sobre la realidad que lo rodea, al purificarlo de las falsas e inauténticas creencias que lo alejan del encuentro sincero con aquello que verdaderamente *es*. Es por esto que decimos que la utilidad de la filosofía sapiencial no es extrínseca, sino *intrínseca*, lo que no quiere decir que sea inútil, sino que posee "una norma superior de utilidad, pues [satisface] lo que más hondamente necesitamos: *la experiencia del ser en plenitud*, y *la experiencia profunda del sentido de la vida*, *del valor intrínseco de todo lo que es*" (Cavallé, 2006, p. 33).

Para Cavallé, al igual que para Hadot, la filosofía en su sentido originario, que se ubica en la antigua Grecia de

los siglos v y iv, así como en algunos lugares de la India y China, era "una sabiduría de vida: un conocimiento indisociable de la experiencia cotidiana y que la transforma de raíz, un camino de liberación interior" (Cavallé, 2006, p. 15). La filosofía así entendida es una opción existencial: "Más que una doctrina o una serie de doctrinas teóricas autosuficientes, es un conjunto de indicaciones operativas, de instrucciones prácticas para adentrarnos en dicho camino [el de la sabiduría]" (Cavallé, 2006, pp. 15-16). En este sentido, el modelo que guía la actividad del filósofo no es "un sistema teórico ni un libro, sino la persona capaz de encarnarla: el 'sabio'" (Cavallé, 2006, p. 16).

Hadot y Cavallé coinciden bastante en este punto. Además de que la distinción entre filosofía especulativa y sapiencial se acerca mucho a la diferenciación hadotiana entre discurso filosófico y filosofía como forma de vida, los autores también coinciden en la valoración de la sabiduría como un estado de conocimiento fundamental para entender a los filósofos antiguos y, en general, a la filosofía, así como en el reconocimiento del *sabio* como el modelo a seguir en esta forma de entenderla. Dice Hadot:

> En toda la Antigüedad se considera a la sabiduría un modo de ser, un estado en el que el hombre es radicalmente distinto de los demás hombres, en el que es una especie de superhombre. Si la filosofía es la actividad por medio de la cual el filósofo se ejercita en la sabiduría, este ejercicio consistirá necesariamente no sólo en hablar y en disertar de cierta manera, sino en ser, en actuar y en ver el mundo de un cierto modo. Si, pues,

> la filosofía no sólo es un discurso, sino una elección de vida, una opción existencial y un ejercicio vivido, es porque es deseo de la sabiduría. (Hadot, 1998, p. 240)

Explica Hadot que en todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad aparece la figura del sabio como ideal y modelo frente al cual se definían las diferentes prácticas filosóficas. "En cada escuela, la figura del sabio es por tanto la norma trascendente que determina el modo de vida del filósofo" (Hadot, 1998, p. 243). En este sentido, el sabio representa al filósofo perfecto, es el filósofo tal y como 'debería ser'. Por esto es que el sabio trasciende al filósofo, pues si existiera el filósofo perfecto, este no sería filósofo, sino sabio. El filósofo, por definición, es aquel amigo de la sabiduría, el que está en la búsqueda de ella, pero a quien la sabiduría trasciende. Aunque las diferentes escuelas de la Antigüedad tenían sus particularidades, en todas se encuentran similitudes con respecto a la sabiduría, al sabio y a la trascendencia que este representa. "La figura del sabio tiene, pues, un papel decisivo en la elección de vida filosófica. Pero se presenta al filósofo como un ideal descrito por el discurso filosófico más que como un modelo encarnado por un personaje vivo" (Hadot, 1998, p. 244).

Esta idealización del sabio se debe a que la sabiduría constituye un estado de ser trascendente en el que se tiene una visión directa de la realidad desde una perspectiva cósmica y universal, y, por lo tanto, se es libre de sufrimientos y necesidades generadas por una visión corta y cerrada de la realidad: se ha encontrado paz por la superación de

la individualidad[4] (Hadot, 2009, p. 177). Por lo tanto, el sabio es aquel quien ha trascendido su ego para ubicarse en la perspectiva del todo y desde allí vivir tranquilo consigo mismo y con el mundo en el que vive.

> Este desinterés y esta indiferencia remiten, pues, a un estado original: la quietud, la paz, que, en el fondo de nosotros, existe desde antes de la afirmación de nuestra individualidad en contra del mundo y de los demás, así pues antes de ese egoísmo y de ese egocentrismo que nos separan del universo y nos arrastran inexorablemente a una persecución inquieta de los placeres y al temor perpetuo de las penas. (Hadot, 1998, p. 302)

La referencia a un estado original anterior a nuestra conciencia individual fue fundada, de manera amplia y argumentada en la filosofía occidental, por Platón. Para él la sabiduría también era el estado de ser trascendente en el que se ha superado la individualidad; estado que el filósofo debe buscar incansablemente y para lo cual se ejercita de manera constante. Platón fue realmente el pensador que planteó este esquema de la filosofía que ha derivado

[4] Para Hadot el sabio tiene tres características. La primera es la osadía de su visión cósmica. La segunda es su libertad, su falta de miedo, la paz interior que logra alcanzar, una paz análoga a la de los dioses. La tercera característica del sabio según Hadot es el amor hacia los hombres (Hadot, 2009, p. 177). Pasaremos por alto en este momento este último rasgo de la sabiduría porque no lo necesitamos para nuestra argumentación, pero este punto será retomado en el tercer capítulo de este libro.

en el concepto de *ejercicio espiritual* tal como lo entiende Hadot. Es por esto que se vuelve necesario regresar al filósofo griego y dar cuenta del platonismo presente en el pensamiento hadotiano, para continuar matizando el concepto de transformación y poder mostrar que la trascendencia es el núcleo de este movimiento.

3. La herencia platónica

La muerte de Sócrates constituye uno de los mitos fundacionales de la filosofía occidental. En el *Fedón* encontramos a un Sócrates lúcido y valiente, bastante tranquilo, conversando con sus amigos antes de beber la cicuta. Enfrentado con una muerte segura, no da muestra de miedo o intranquilidad, sino que se encuentra más confiado que nunca, pues dice que la filosofía le ha permitido ver más allá de su circunstancia inmediata, para ser consciente de la inmortalidad de su alma y del porvenir que le espera luego de la muerte de su cuerpo. "Me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera" (Platón, 64a). Sorprendidos por estas palabras, los jóvenes Simmias y Cebes solicitan a Sócrates que antes de marcharse les comunique ampliamente esta idea, a lo que procede inmediatamente, empezando por la tesis central de todo el diálogo: "¿Consideramos que la muerte es algo? [...] ¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo?" (Platón, 64c). Además, "¿Y qué hay de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento o no? [...] [por

tanto] el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo" (Platón, 65a-65b).

Platón sugiere aquí tres ideas. La primera es que el alma es independiente del cuerpo y que es la parte más valiosa de nuestro ser, pues es a través de ella, a través de los "ojos del alma", como lo dice en distintos momentos, que podemos acceder a una visión verdadera y completa de la realidad. La segunda es que el cuerpo es un limitante y un obstáculo para este acceso a las bondades del alma y a la visión directa de lo real, en tanto que los sentidos del cuerpo nos engañan todo el tiempo y desvían nuestra atención de aquello que realmente la merece. La tercera idea es que aquel que realmente haya filosofado durante su vida no temerá a la muerte, en tanto que habrá conocido la inmortalidad del alma que resulta de una existencia dedicada al pensamiento.

El filósofo no teme a la muerte, entendida por Platón como una separación entre el alma y el cuerpo, porque ya se ha encaminado a un olvido del cuerpo, se ha esforzado por trascenderlo durante su vida, sabiendo que este es el primer resto de individualidad que es necesario superar con el objetivo de alcanzar la perspectiva de la universalidad. Es por esto que el Sócrates del Fedón no se encuentra angustiado. De hecho, se encuentra dispuesto a morir, pues siendo el cuerpo un obstáculo, sabe que solo podrá acceder a la sabiduría después de su muerte.

Aunque el problema de la naturaleza metafísica del alma y la cuestión sobre la inmortalidad que Platón le confiere, son elementos clave para el argumento central del diálogo, la interpretación hadotiana del *Fedón* se centra sobre todo en la actitud tranquila de Sócrates como ejemplo e invitación

a asumir una vida filosófica, más que sobre la discusión de si el alma es o no inmortal. Según el filósofo francés, en el diálogo se nos propone un ejercicio de la muerte, pero este no tiene nada que ver con una especie de estado de trance o de pérdida de conciencia a través de la cual el alma ascendería a un estado sobrenatural. Es, más bien, ejercitarse para la muerte de la individualidad y las pasiones "con tal de contemplar las cosas desde la perspectiva de la universalidad y la objetividad" (Hadot, 2006, p. 40). Cuando muere el cuerpo, lo único que 'muere' es nuestro punto de vista pequeño y particular de las cosas, como dice Platón, pero esto no significa nada para aquel que ha logrado 'inmortalizarse' en vida a través del pensamiento que lo eleva.

> De hecho cabe representarse mejor este ejercicio espiritual si se entiende como esfuerzo para liberarse del punto de vista parcial y pasional, ligado al cuerpo y a los sentidos, y para elevarse hasta el punto de vista universal y normativo del pensamiento, para someterse a las exigencias del Logos y a la ley del Bien. (Hadot, 2006, p. 40)

Sócrates no tiene miedo del día de su muerte, no solo porque sabe que solo podrá ser sabio luego de la separación del alma de su cuerpo, sino porque "según Platón, la separación de la existencia sensible no puede asustar a aquel que ha degustado ya la inmortalidad del pensamiento" (Hadot, 2006, p. 41). En este sentido, quien se ha ejercitado para morir (ya sabemos que esto es para la muerte de la individualidad) es libre, porque nada perturbará, ni superará la

inmortalidad alcanzada en vida a través del pensamiento que le permite ver con claridad el *todo* del que hace parte. Ningún miedo puede afectar a aquel que ya no teme a la muerte.

> El 'ejercicio de la muerte' está, pues, ligado aquí a la contemplación de la totalidad, a la elevación del pensamiento, pasándose de la subjetividad individual y pasional a la objetividad de la perspectiva universal, es decir, al ejercicio del pensamiento puro. Esta característica del filósofo recibe ahora por vez primera un nombre que conservará a lo largo de la historia de la tradición antigua: la grandeza de alma. La grandeza de alma es el fruto de la universalidad del pensamiento. La tarea especulativa y contemplativa del filósofo se torna de este modo ejercicio espiritual, en la medida en que, elevando el pensamiento a la perspectiva del Todo, lo libera de las ilusiones de la individualidad. (Hadot, 2006, p. 43)

Con todo esto tenemos que: si la muerte se entiende como la separación entre el alma y el cuerpo, y la filosofía es un ejercicio de concentración en el alma, esto es, un olvido del cuerpo y una inmortalización del alma a través del pensamiento, la filosofía es realmente una preparación para la muerte. Al ser una preparación para la muerte, la filosofía se torna una forma de vida, porque se preocupa sobre todo por la vida del filósofo y busca que este, al momento de morir, esté listo; correctamente entrenado en la concentración en su alma, 'inmortal' y libre de todo miedo o temor.

El problema de la muerte, tal como lo plantea Platón en el *Fedón*, inaugura la idea de que la filosofía es sobre todo una preocupación por la vida del filósofo y que es en la forma de vida de este, caracterizada por la libertad que la inmortalidad alcanzada en el pensamiento le confiere, en donde aquella realmente opera.

Platón es la fuente de todas las escuelas helenísticas y romanas que se fundaron luego de él y que tienen siempre como centro en su filosofía este movimiento de trascendencia en vida. La trascendencia del cuerpo y su individualidad, y la definición de la filosofía como un ejercicio de preparación para la muerte, constituyen la raíz que lleva de la filosofía antigua a la concepción hadotiana de los ejercicios espirituales y la sabiduría. De tal forma que, si los ejercicios espirituales son entendidos por Hadot como una práctica personal y voluntaria destinada a una transformación del individuo, esta transformación involucra necesariamente una trascendencia más o menos como la planteada por Platón. En síntesis: la transformación hadotiana no es simplemente cambio o producción de una subjetividad autónoma, es, por su raíz platónica, un movimiento de trascendencia en vida en el que se da una superación de la individualidad.

Para Hadot la trascendencia no se reduce únicamente a la cuestión del cuerpo. Él identifica tres niveles del *yo*: el primero es en el que el *yo* se confunde con el cuerpo, la conciencia sensible; el segundo es aquel en el que el *yo* toma conciencia de sí mismo como alma y como reflexión discursiva, la conciencia racional; y el tercero es el nivel de la conciencia espiritual, el estado de sabiduría, aquel en el que el *yo*

> vive según el Intelecto o el Espíritu, o que se identifica con él, quiere decir que hay una transparencia en la relación consigo mismo, que supera el aspecto individual del yo para alcanzar el nivel de la universalidad y de la interioridad. En efecto, el Intelecto es en cierto sentido el lugar en que todos los seres son interiores los unos a los otros, siendo cada forma al mismo tiempo ella misma y todas las formas. El yo es de este modo interior a sí mismo, a los otros y al Espíritu. (Hadot, 2009, pp. 123-124)

Recordemos que para nuestro autor el objetivo de los ejercicios espirituales es ascender del primer nivel del yo al tercero. En este camino habrá una trascendencia, no solo del cuerpo, sino del mismo discurso racional y filosófico, pues este es siempre interrumpido, caótico y disperso. "En efecto, todas las escuelas denunciaron el peligro que corre el filósofo si imagina que su discurso puede bastarse a sí mismo" (Hadot, 1998, p. 192). Recordemos la interpretación de Hadot sobre los *Pensamientos* de Marco Aurelio: el discurso filosófico textual se presenta disperso y algunas veces incoherente, pero el objetivo de Marco Aurelio no era el de presentar un sistema teórico autónomo, sino el de recordarse a sí mismo los principios estoicos a diario y vivir una vida filosófica. Aunque en el *Fedón* Platón se concentra sobre todo en la cuestión de la trascendencia del cuerpo y en la individualidad que este acarrea, en el resto de su obra también da cuenta de la necesidad de superar la conciencia racional para poder alcanzar la conciencia espiritual. El simple hecho de que haya escrito su obra en diálogos es

una muestra de que tenía presente los límites de la razón discursiva. Sócrates evidencia este límite todo el tiempo.

En su interpretación sobre el *Banquete*, Hadot demuestra que para Platón el filósofo no es sabio, no logra adquirir del todo la conciencia espiritual, la cual es propiedad de los dioses únicamente. "Platón no define aquí lo que para él significa la sabiduría. Solo deja entrever que se trata de un estado trascendente, puesto que, hablando con propiedad, solo, a sus ojos, los dioses son sabios" (Hadot, 1998, p. 57). Aunque no pueda acceder a la sabiduría, el filósofo se sabe ignorante y busca progresar en dirección a la sabiduría desde la conciencia racional, a través del dominio del discurso filosófico, el cual nunca deja de ser fundamental en todo este proceso, pero que no es el fin.

> El sabio o lo que es bueno son absolutos. No admiten variaciones: no se puede ser más o menos sabio o más o menos bueno. Pero lo que es intermediario, lo 'ni bueno ni malo', o el 'filósofo', es susceptible de más o menos: el filósofo nunca alcanzará la sabiduría, pero puede progresar en su dirección. La filosofía pues, según el Banquete, no es la sabiduría, sino un modo de vida y un discurso determinados por la idea de sabiduría. (Hadot, 1998, p. 59)

Volvemos entonces aquí a la idea de la filosofía como forma de vida, en la que se operan ejercicios espirituales que tienen como objetivo la transformación de sí mismo en dirección a la sabiduría. La filosofía en este sentido es una actividad progresiva, pero interminable por definición: pasa

por la superación del cuerpo a través de la concentración en el pensamiento y del dominio del discurso, pero busca abrirse paso a una experiencia de la trascendencia que no se da en el discurso filosófico, el cual finalmente debe ser superado. Es por esto que Mónica Cavallé dice que la sabiduría es un estado de inspiración, más que de explicación. Recordemos: la sabiduría no es algo que se pueda decir o explicar en el discurso filosófico; es un estado de ser al que se puede llegar y el objetivo de los ejercicios espirituales es el de aproximarse progresivamente a este estado de ser, a través de transformaciones trascendentes que van ofreciendo pequeñas superaciones sobre la individualidad en la vida del filósofo.

Es posible rastrear este camino progresivo que hace el filósofo en las alegorías del Sol, la Línea y la Caverna de Platón. Allí se nos propone una *ascesis* hacia la trascendencia, un estado en el que el intelecto capta de manera directa la realidad (veremos que para Platón lo que capta el intelecto no es expresable en la razón discursiva). Aunque hay toda una tradición que ha interpretado las alegorías platónicas como imágenes epistemológicas, encontraremos que, enmarcados en la visión hadotiana de la filosofía antigua en clave de ejercicios espirituales, también es posible interpretar las alegorías del Sol, la Línea y la Caverna como imágenes espirituales. Encontraremos que, a su manera, Platón distingue lo que Hadot ha llamado la conciencia racional de la conciencia espiritual. En la misma línea notaremos que en la ascesis platónica hay una superación del yo individual que se abre al universal. Todo esto partiendo de la consideración de que Platón quiere persuadirnos de que

hay una idea de *bien* y de que la contemplación de tal idea se deriva en una transformación del individuo.

4. Ascesis e intelectualismo

A través de las alegorías del Sol, la Línea y la Caverna, en *República VI* y *VII*, Platón sugiere un esquema de lo que para él son los diferentes tipos y objetos de conocimiento, y describe el *ascenso* necesario que el filósofo debe hacer desde el primer nivel, o tipo de conocimiento, hasta el último y más puro. El Sol, la Línea y la Caverna son, como ya dijimos, alegorías, imágenes, metáforas. Platón es consciente de ello y nosotros como lectores también, pues encontramos algunas dificultades de lectura y comprensión a lo largo de las alegorías y, justo en el momento más alto e importante del desarrollo, aquel en el que se nos habla de la iluminación y sobre el cómo llegar a ella, no se nos explica bien el camino a seguir y terminamos muchas veces confundidos. Es por esto que decimos con Julia Annas en *An Introduction to Plato's Republic* (1981) que

> El Sol, la Línea y la Caverna son filosóficamente frustrantes; ellas nos apuntan en demasiadas direcciones a la vez. Su poder siempre ha recaído en su apelación a la imaginación, sobre el contraste contundente que dibuja entre el contenido de la vida con la apariencia y la superficialidad, y la gratificante vida dedicada a la búsqueda de la verdad. Su interpelación es tan fuerte que los intérpretes están eternamente condenados

> a intentar armonizar las analogías en una interpretación filosófica consistente, a pesar de las propias advertencias de Platón sobre los límites del tipo de pensamiento guiado por las imágenes y las ilustraciones. (Annas, 1981, p. 256)

Por lo tanto, a continuación haré una breve interpretación de estas alegorías utilizando el esquema epistemológico planteado por Platón, pero sin la intención de dar cuenta de tal epistemología de manera precisa y detallada, sino teniendo como marco general la cuestión de la filosofía práctica que hemos venido desarrollando hasta el momento. Partiré del esquema de conocimiento planteado por Platón como una forma de *ascenso* para mostrar que, en tal esquema, el paso de un estado de conocimiento al siguiente viene dado como una *superación* frente al estado anterior teniendo como punto de referencia la contemplación del *bien* como último objetivo. Tal superación se da incluso sobre el *pensamiento discursivo*, o lo que Hadot llama el *discurso filosófico*. Esto se da en la medida en que el filósofo, a través de ciertos ejercicios, logra concentrar la atención en su alma, desarrollando sus facultades más internas y permitiéndose así abrirse al horizonte de las *ideas* organizadas por el principio del *bien*. Finalmente, el estado *intelectual* de conocimiento, el más alto en el esquema platónico, puede interpretarse en el marco de la filosofía práctica, no solo como un estado de pureza teórica y abstracta, sino como una forma de ser, la sabiduría hadotiana, en la que el filósofo actúa y toma las mejores decisiones de acuerdo con el *bien* que le ilumina. Vemos que en nuestra interpretación

la idea de *bien* rige como el principio articulador platónico que aproxima la transformación individual.

> En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de este, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible no errarás con respecto a mi vislumbre [...] en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de esta, en el inteligible es ella la soberana y la productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública. (Platón, 517 b-c)

Las analogías de Platón comienzan al final del libro *VI* de la *República*, cuando introduce la comparación entre la vista y lo que esta ve, con el alma y lo que esta intelige o capta con sus "ojos". Así como en el caso de la visión existe un tercer elemento que permite a los ojos ver y a los objetos ser vistos, el cual es la luz que provee el sol; existe en el reino de lo inteligible un elemento que permite al alma inteligir las ideas y a estas últimas ser captadas: la idea del *bien*. "De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve" (Platón, 508c).

Platón continúa con la analogía explicando que en el mundo de lo visible existen las sombras, luego las cosas mismas de las cuales las primeras son reflejos y, finalmente, el sol que les permite ser a las anteriores. Con esto en mente, plantea una clasificación de los distintos estados de conocimiento que puede tener una persona, como una línea que va en sentido ascendente. Esta línea se divide en dos partes desiguales, siendo la inferior y menos larga la del mundo de las cosas visibles; y la superior, y más larga, la de las cosas inteligibles. La relación entre estas dos regiones es como la del objeto y su sombra: los objetos del mundo visible y sensorial son las copias de los objetos del mundo de lo inteligible. A su vez, estas dos regiones se dividen entre sí en la misma proporción que la primera, arrojando un total de cuatro subdivisiones que constituirán los cuatro estados de conocimiento existentes para el filósofo griego, y que representan diferentes niveles de claridad epistémica.

El primer nivel del conocimiento para Platón corresponde a las imágenes, que serán como las sombras o reflejos de los objetos; este estado es la *imaginación* o *conjetura*. El siguiente nivel contiene los originales de tales copias, las cosas vivientes, los objetos de la naturaleza y los diferentes objetos creados por el hombre, cuyo estado de conocimiento es la *creencia*. Ya en el terreno de lo inteligible, el tercer nivel será el *pensamiento discursivo*, propio de los matemáticos y geómetras (y filósofos, como mostraré más adelante), en el que, aunque el objeto de estudio son las formas, es necesario recurrir a los objetos del nivel inferior como modelos para poder indagar. Además, el pensamiento discursivo "se ve forzado a indagar a partir de supuestos,

marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión" (510b). Finalmente, en el cuarto y último nivel, está el conocimiento directo y sin mediación de las ideas mismas, el estado *intelectual* o la *inteligencia*, en el que el alma "avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes —a diferencia del otro caso—, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas" (510b).

De todo lo anterior es necesario resaltar que para Platón el conocimiento requiere un cierto nivel de explicación, esto es la capacidad para encontrar la sistematicidad presente en los fenómenos y la forma en que están interrelacionados. No basta con captar el fenómeno, lo cual sería apenas un primer nivel en la escala del conocimiento, el de la imaginación, ni con tener una creencia verdadera sobre el fenómeno, segundo nivel, pues

> la persona con la mera 'creencia verdadera' posee varias verdades, y también tiene lo que llamo el conocimiento de cuestiones de hecho. Pero estas verdades están aisladas, o se mantienen unidas por razones arbitrarias; el conocimiento, por el contrario, forma un todo explicativo. El entendimiento está conectado con la explicación, que es la capacidad de decir por qué las cosas son como son; y poder explicar es poder relacionarlas sistemáticamente y mostrar qué es básico y qué dependiente, y cómo están interrelacionados. (Annas, 1981, pp. 242-243)

Para Platón el modelo de tal sistema explicativo viene dado por la geometría y las matemáticas, lo que él llama el *pensamiento discursivo*, nivel tres en su escala de conocimiento. Con el objetivo de explicar los fenómenos de las matemáticas y la geometría, unos y otros adoptan ciertos supuestos como "lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines" (510c) y a partir de allí explican los fenómenos derivando una conclusión acerca de aquello que se proponían indagar.

Sabemos que para el filósofo griego esta forma de explicar los fenómenos es el modelo a seguir por parte de los filósofos. De hecho, afirma que un buen filósofo debe ser muy hábil en los conocimientos matemáticos y geométricos, pues entrenándose en esta forma de pensamiento discursivo podrá ofrecer explicaciones satisfactorias de los demás fenómenos de nuestra realidad tales como la justicia, la sabiduría, la verdad, la templanza, etc. Lo anterior debido a que el pensamiento discursivo no se ocupa de discurrir acerca de los fenómenos visibles, sino de las ideas mismas, aunque para ello

> se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en estas sino en aquellas cosas a las cuales estas se parecen, discurriendo en vista al Cuadrado en sí y a la Diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas

> cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento [discursivo]. (Platón, 511a)

Si entendemos la superación como el paso de una perspectiva estrecha a una más amplia, un camino progresivo de lo individual a lo universal, entendemos por qué para Platón el tránsito por los diferentes niveles de conocimiento está dado en forma de un ascenso. El paso de la imaginación a la creencia es el más sencillo: poder ir más allá de la mera percepción sensorial a la emisión de un juicio supone la capacidad de superación de la mera imagen sensorial, de lo que veo u oigo, para poder decir algo acerca del fenómeno en comparación con otros. En este sentido se va más allá de la percepción individual y se logra una perspectiva más general de la realidad.

Ahora bien, no basta solo con tener una creencia, aunque esta pueda ser verdadera. Como ya vimos, es necesario relacionar los fenómenos entre sí y poder dar cuenta de la sistematicidad que los conecta; hay que conectar la creencia con otras y poder dar una explicación de por qué el fenómeno es tal cual es. De lo contrario el individuo se quedaría en un punto de vista particular, en un estado de opinión en el que, aunque pueda tener algunas opiniones o creencias verdaderas, podría tener otras falsas, de las cuales no podría cambiar ni las unas ni las otras, pues no lograría superar la carga psicológica de seguridad que le da tal creencia u opinión. Es allí en donde el pensamiento discursivo supera a la creencia, pues en aquel

> el individuo se trasciende en algo que lo supera, para Platón, en el logos, en el discurso que implica una exigencia de racionalidad y universalidad. De hecho este logos no representa una especie de saber absoluto; se trata en realidad del acuerdo que se establece entre interlocutores que se ven llevados a admitir en común ciertas posiciones, acuerdo en el que rebasan sus puntos de vista particulares. (Hadot, 1998, p. 76)

El paso de la opinión o creencia al discurso racional o pensamiento discursivo puede entenderse como una superación. Esto porque hay un desprendimiento de la individualidad, entendida como el apego a cierta opinión o creencia, para poder cuestionarla y entrar en interlocución con otros, a través del uso de un discurso que contrasta un sistema de presupuestos y verdades, y las interrelaciona entre sí, permitiendo derivar ciertas conclusiones a partir de unos supuestos aceptados previamente.

Ahora bien, decíamos al comienzo de este apartado que incluso el pensamiento discursivo debe ser superado según Platón. Recordemos que el objetivo final en el ascenso es el cuarto nivel del conocimiento, aquel en el que se conocen las ideas mismas de forma directa y sin mediación del discurso. Es por esto que podemos decir que, para el filósofo griego, las matemáticas y la geometría (pensamiento discursivo) son ejercicios a los cuales debe dedicarse el filósofo como un entrenamiento en el que el alma aprende a dirigir la mirada hacia los objetos inmutables, a lo permanente, a aquello que no cambia ni perece, a las esencias, al número

en sí, al cuadrado en sí, a la unidad en sí, etc. Lo que le permitirá dirigirse a las ideas tales como la *justicia*, la *verdad*, el *bien* y todas las demás:

> ¿Quieres ahora que examinemos de qué modo se formarán tales hombres [los filósofos], y cómo se los ascenderán hacia la luz [...]? Habrá que examinar qué estudios tienen este poder (521c-d) [...] En cuanto al filósofo, para escapar del ámbito de la génesis, debe captar la esencia, sin lo cual jamás llegará a ser un buen calculador [...] Sería conveniente, Glaucón, establecer por ley este estudio, y persuadir a los que van a participar de los más altos cargos del Estado a que se apliquen al arte del cálculo, pero no como aficionados, sino hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio de la inteligencia (525b-c) [...] Se trata entonces, noble amigo, de algo que atrae al alma hacia la verdad y que produce que el pensamiento del filósofo dirija hacia arriba lo que en el presente dirige indebidamente hacia abajo. (Platón, 527b)

Por lo tanto, el pensamiento discursivo es un ejercicio, un estado intermedio entre la opinión o creencia, y el estado intelectual del conocimiento o inteligencia. Dice Annas: "Ya sabemos por qué las matemáticas son especialmente útiles; ellas, más que cualquier otro tema, nos fuerzan a pensar problemas en vez de sentirnos satisfechos con lo que podemos ver; y esto es el comienzo de la

sabiduría" (Annas,1981, p. 250). Y ya sabemos que para Hadot la noción de *ejercicio* supone la idea del esfuerzo, "una concentración del pensamiento sobre sí mismo, un gran esfuerzo de meditación, un diálogo interior" (Hadot, 2006, p. 40). El pensamiento discursivo (matemático) sería entonces un ejercicio que practica el filósofo para dirigir la mirada hacia la esencia de las cosas y no hacia su apariencia.

Podemos ver que, aunque las alegorías del Sol y la Línea nos hablan de un esquema epistemológico, también nos están sugiriendo 'algo más' acerca de una actitud más general, a saber, nos hablan de una transformación espiritual. Como dice Hadot, al citar a André Gide: "Si bien sabemos lo que queríamos decir, no sabemos si no decíamos más que eso. Siempre se dice más que 'eso'" (Hadot, 2009, p. 103). Para la interpretación de la filosofía antigua, Hadot sugiere distinguir entre lo que el autor *debe* decir, lo que *puede* decir y, finalmente, lo que *quiere* decir (Hadot, 2009, p. 105). No es que haya una contradicción entre estos tres elementos y que debamos leer a los autores como si estos no hubieran dicho lo que 'querían' por haber dicho lo que 'debían' o 'podían', sino que es necesario diferenciar estos elementos para enriquecer la lectura de los filósofos antiguos para quienes, como ya sabemos, el discurso no era el objeto último de la filosofía, sino que lo esencial era la forma de vida.

En el caso platónico específicamente, Hadot nos recuerda que este filósofo "ha de situarse en las tradiciones socrática, pitagórica y sofística" (Hadot, 2009, p. 106) y que, aunque haya recibido de los pitagóricos un profundo

interés por la formación en las matemáticas y por la aplicación de estas ciencias al conocimiento de la naturaleza, su herencia socrática y sofística hacen que sea posible leerlo en clave de los problemas éticos y de conducción de la vida. De hecho, para el autor francés, la Academia platónica fue fundada inspirada tanto por el modo de vida socrático como por la forma de vida pitagórica. En la Academia,

> la geometría y las demás ciencias matemáticas tenían un papel de primera importancia en la formación. Pero no representaban más que una primera etapa en la formación del futuro filósofo. Se las practicaba en la escuela de Platón de manera totalmente desinteresada, sin ninguna consideración de utilidad, mas, destinadas a purificar la mente de las representaciones sensibles, tenían también una finalidad ética. (Hadot, 1998, p. 74)

Así, la alegoría del Sol y del Bien no nos habla únicamente de un esquema epistemológico en el que las ideas y el intelecto que las capta comparten una propiedad: el *bien*, que permite el acto de conocimiento, sino que nos dice algo acerca de nuestra forma de vida y de la posibilidad que tenemos de discernir nuestras acciones teniendo al *bien* como punto de referencia constante a la hora de pensar en cuestiones como la amistad, la templanza, la justicia, la valentía, etc. De la misma manera como el sol ofrece claridad a los objetos que se presentan a la vista y gracias a este podemos discernir entre aquello que vemos más nítidamente de lo más oscuro, así el *bien* nos permite diferenciar entre los diferentes tipos de actos posibles, para tomar

decisiones inteligentes y mejores cada vez, buscando ser 'mejores', más 'buenos', más cercanos al *bien*.

En esta línea se puede decir que el ascenso que propone Platón no es solo un camino epistemológico, sino de transformación espiritual, lo cual es bastante evidente en el paso del estado de creencia u opinión al pensamiento discursivo. Las opiniones no cuestionadas, los prejuicios y las creencias fundadas condenan al ser humano a una perspectiva individual y cerrada de la realidad. La transformación espiritual, entendida en términos hadotianos como superación de lo individual para abrirse a lo universal, debe pasar necesariamente por el cuestionamiento de las opiniones y el examen constante del valor de las propias creencias. Para transformarnos es fundamental revisar nuestros prejuicios y para ello el pensamiento discursivo, pues este nos permite hacer un contraste entre nuestras opiniones y un *logos* o razón que busca ser universal y que vamos construyendo en un discurso en el que, para poder avanzar, planteamos con los demás unas posiciones en común que de entrada ya nos invitan a superar nuestras opiniones personales, rasgo claro de una individualidad.

> Cuando esta [el alma] fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia; pero, cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada de toda inteligencia. (Platón, 508d)

De la misma manera, el pensamiento discursivo no es solamente una actividad teórica, sino un ejercicio espiritual propio de los filósofos que consiste en fijar la atención en lo universal —para Platón en el *bien*—, en aquello que no cambia. Esto con el objetivo de que tal fijación se logre sin mediación siquiera del discurso que usamos como ejercicio, para alcanzar el estado pleno de sabiduría en el que accedemos de manera directa a las ideas organizadas por el *bien*. En Platón la necesidad de hacer un esfuerzo para ascender a las ideas puras se expresa claramente en la analogía de la Caverna. Recordemos que allí los prisioneros se encuentran literalmente encadenados, viendo las sombras que se proyectan en la pared que tienen al frente y que, de ser liberado alguno, se le mostraran aquellos objetos cuyas sombras estaba acostumbrado a ver,

> ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora? [...] Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que estas son realmente más claras que las que se le muestran? (Platón, 515d-e)

La Caverna expresa la situación en que se encuentra, no solo el filósofo, sino en general el ser humano, al tener que realizar un ascenso del desconocimiento al conocimiento, de la oscuridad a la luz, de la prisión a la libertad.

Esto requiere de un esfuerzo, de unos ejercicios que le ayudarán a superar los diferentes estados de conciencia, desde los más individuales y cómodos, la incipiente imaginación y la facilista opinión, al más universal y alto, la inteligencia o intelecto.

Llegados a este punto, Platón dice que lo que se puede ver al final en este estado de conocimiento es la idea del *bien* y que, una vez percibida esta, el filósofo se dará cuenta de que ella es la causa de todas las cosas rectas y bellas, y que es productora de la verdad y la inteligencia, además de que esta es necesaria para actuar con sabiduría en todos los ámbitos de la vida. El estado intelectual es casi como un estado de divinidad desde el que se alcanza a ver con perspectiva la realidad en general. En este último estado, como explicamos antes, no se utilizan ni supuestos ni hipótesis, ningún tipo de discurso, sino que se "avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes" (510b), y se "desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible [ni de los discursos], sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas" (511c).

Aquí la argumentación platónica se vuelve difícil de seguir, pues el filósofo no describe con exactitud la forma en que el pensamiento debe operar en este nivel superior. Allí, dice, opera la dialéctica, que es aquella que marcha hacia al principio sin usar supuestos más que como herramientas, ni sensación alguna, sino la sola inteligencia que capta el *bien*. Todo esto es muy confuso y el mismo Glaucón le pide a Sócrates que le explique cuál es el modo dialéctico, a lo que este le responde que: "Es que ya no serás capaz de

seguirme, mi querido Glaucón. No es que yo deje de mi parte nada de buena voluntad, pero no sería ya una alegoría como antes lo que verías, sino la verdad misma" (533a). Y ya sabemos que cuando miramos la verdad de manera directa, nuestros ojos se quemarán y dolerán, y querríamos volver lo más pronto posible a las sombras.

Por todo esto es que dijimos al comienzo con Julia Annas que las analogías del Sol, la Línea y la Caverna tienen un límite si hacíamos una lectura en términos epistemológicos únicamente, pero que podíamos enriquecer la lectura si intentábamos una lectura en clave de la transformación espiritual que el esquema platónico propone. Realmente es muy difícil comprender de qué se trata este último estado de conocimiento, cómo es que conociendo la idea del *bien* se pueden conocer las esencias de todas las demás cosas sin necesidad de acudir ni a imágenes ni al discurso; ni siquiera queda claro cómo es que podemos llegar a este estado, ni cuál es el camino a seguir. Viendo nuestras dificultades para tratar este punto de Platón en términos de la filosofía teórica, abstracta y epistemológica, esbozaremos mejor una breve interpretación desde la filosofía práctica, siguiendo a Annas.

Ella nos pide recordar que el argumento inicial de *La República* es que el individuo debería ser justo y querer la justicia para sí mismo, para su bienestar, sin ningún fin utilitarista. Aunque Platón se adentra en todos los problemas epistemológicos que ya vimos, lo que lo lleva a hacerlo es una cuestión práctica. Platón dice que para ser justo es necesario ser filósofo, pues para serlo hay que conocer la justicia, aprehenderla en su forma pura, dado que, como vimos,

si uno actúa justamente sin saber realmente por qué lo está haciendo, no estaría siendo realmente justo, sino simplemente suertudo. "Pero al mismo tiempo, el conocimiento del filósofo debería, si el argumento funciona, ser de tipo práctico" (Annas, 1981, p. 261). Para la filósofa, dado que en un comienzo la cuestión es el cómo ser justo, podemos interpretar el supremo estado de conocimiento de Platón como un tipo de conocimiento práctico, en el que, aunque se necesite del conocimiento teórico, se debe regresar necesariamente a la experiencia para poder ser justo. Esto era a lo que nos referíamos en el apartado anterior con *sabiduría*, un estado de ser en el que el objeto del conocimiento, en este caso la *justicia*, y el sujeto conocedor, el *filósofo*, son uno solo: el ser justo. Dice Annas:

> Platón argumenta que este tipo de conocimiento [el teórico] es importante tenerlo porque es una condición para tener una armonía psíquica, esto es, una completa e integrada personalidad en vez de una frustrada. Si esto es lo que es el conocimiento de una persona justa, entonces mientras que puede requerir el conocimiento de las Formas, no puede estar limitado a ellas, sino que debería desplegarse en la experiencia; el entendimiento que tengamos de las Formas y del Bien se muestra tomando decisiones racionales y bien fundamentadas en vez de decisiones irreflexivas y perjudiciales. (Annas, 1981, p. 261)

Aunque el conocimiento teórico, el pensamiento discursivo, es la mejor forma de acercarnos a la idea de justicia, será solamente la práctica la que nos permitirá ser justos y vivir la justicia, para lo cual es menester superar la teoría misma. Dice Hadot que es necesario superar "la conciencia racional para alcanzar una especie de lucidez espiritual e intuitiva, sin discurso y sin reflexión" (Hadot, 2009, p. 134). La expresión de la conciencia espiritual como 'lucidez' arroja indicios sobre la deuda que tiene Hadot con las analogías de Platón y con su interpretación del discurso filosófico como algo que, aunque esencial para fundamentar las presuposiciones teóricas implicadas en una forma de vida filosófica, es "incapaz de expresar lo que es esencial: para Platón, las Formas, el Bien, es decir, lo que se experimenta, de manera no discursiva en el deseo y el diálogo" (Hadot, 1998, p. 89).

A modo de síntesis del capítulo diremos que para Pierre Hadot el modo de vida filosófico es un ascenso hacia la sabiduría, un estado de ser trascendente en el que se han superado la individualidad y el ego, y se logra tener una perspectiva universal de la realidad. Este movimiento de trascendencia está enraizado en la filosofía platónica, en la que encontramos una primera definición de la filosofía como forma de vida; en la que el filósofo debe concentrarse en su alma y en el olvido de su cuerpo. Tal concentración se da a través de ciertos ejercicios espirituales, en términos hadotianos, que tienen como objetivo la transformación del individuo a modo de superación de los diferentes niveles del yo, desde la conciencia sensible a la conciencia espiritual. Nuevamente Platón es la fuente de la que bebe

Hadot, pues en las analogías del Sol, la Línea y la Caverna nos encontramos con una superación progresiva que va desde la imaginación hasta el intelecto que ha superado, incluso, el pensamiento discursivo o discurso filosófico. Finalmente, esta superación del pensamiento discursivo no deriva en un estado puro de intelección abstracta, sino que regresa al terreno de lo práctico y se expresa en la vida del filósofo al vivir la justicia en carne propia, siendo justo, tomando las mejores decisiones para su bienestar y el de los demás.

Pero, aunque el discurso tiene un límite, es la herramienta que tiene el filósofo para poder vivir el modo de vida filosófico y acercarse progresivamente al estado de sabiduría. Veremos a continuación que el discurso filosófico no tiene simplemente un uso teórico, sino práctico. El diálogo socrático es uno entre muchos tipos de discursos orales practicados en la Antigüedad que nos servirá de ejemplo para mostrar que el discurso filosófico, entendido como práctica, le permite al individuo transformarse. Ya sabemos que esto es superarse, al contrastar las opiniones frente al *logos* que opera como juez, y al entrar en un estado psicoterapéutico, en el que se ablanda el ego para permitir una salida de sí mismo y encontrarse con el otro, y, posteriormente, regresar a sí habiéndose transformado un poco.

Como veíamos al final del primer capítulo, la transformación implica el contacto con algo ajeno a uno mismo, algo que nos supera en un sentido trascendente, de lo individual a lo universal; universal que puede ser de origen divino

o intelectivo, como acabamos de verlo en este segundo capítulo, o de origen más sociológico o pedagógico, como veremos a continuación al dar cuenta del socratismo presente en el pensamiento de nuestro filósofo francés.

El diálogo socrático como medio para la transformación

1. Sócrates y la preocupación por la virtud

¿Cómo enseñar la virtud?, ¿es posible transmitir valores, tradiciones, formas de luchar y de vivir bien?, ¿qué es el saber?, ¿cómo transmitirlo?, estas fueron algunas de las ideas que constituyeron el problema de la sabiduría, la *sophein*, como tema central para la cultura griega. Con el desarrollo de la navegación y el libre comercio se fueron ampliando los horizontes culturales y económicos de la antigua Grecia. El mundo tradicional griego, regido por el derecho consuetudinario y dominado políticamente por las razas nobles tradicionalmente apoderadas, fue abriendo espacio a la *polis* griega (cuyo máximo apogeo se alcanzó en el siglo v en Atenas), expresión política en la que el ideal de hombre (virtud, *areté*) no se definiría por la pureza de sangre o la vinculación a un estado familiar, sino por la riqueza espiritual y la formación moral del individuo. Así, la búsqueda y definición de tal formación moral y espiritual marcó el florecimiento de la cultura griega.

Ahora que no era la pertenencia a ciertos grupos lo que definía la virtud de los hombres, era menester formar a los ciudadanos en los valores de la nueva *polis* para hacerlos miembros y dirigentes dignos del ideal de comunidad

naciente. Además, esta nueva perspectiva política y económica que consideró a la comunidad en la toma de decisiones planteaba también la cuestión de cómo escoger a los dirigentes. Con todo esto, aparece la necesidad educadora, tema que marcó el pensamiento griego y sobre el cual se dieron interesantes discusiones:

> El estado del siglo v es el punto de partida histórico necesario del gran movimiento educador que da el sello a este siglo y al siguiente y en el cual tiene su origen la idea occidental de la cultura. Como lo vieron los griegos, es íntegramente político-pedagógica. La idea de la educación nació de las necesidades más profundas de la vida del estado y consistía en la conveniencia de utilizar la fuerza formadora del saber, la nueva fuerza espiritual del tiempo, y ponerla al servicio de aquella tarea. (Jaeger, 2001, p. 264)

No existía en ese momento la figura de la escuela y las únicas formas de educación que habían eran las tradicionales de la aristocracia, cerradas al estado familiar o la enseñanza profesional de los distintos oficios artesanos y campesinos, que se quedaban en un conocimiento técnico que no garantizaba un saber general, amplio, ni una formación espiritual apta para el ejercicio político. Aunque para la época eran muy conocidos los llamados por Hadot 'aristócratas del saber', es decir, "los maestros de sabiduría o de verdad, como Parménides, Empédocles o Heráclito, que oponían sus teorías [sobre la naturaleza del mundo] a la

ignorancia de la multitud" (Hadot, 1998, p. 39), los cuales podían tener algunos discípulos a quienes transmitían sus teorías, estos no se habían preocupado por 'democratizar' sus saberes y compartirlos a una parte amplia de la población, tal como lo vinieron a hacer posteriormente otro grupo de pensadores que se hicieron famosos en la Atenas del siglo v.

En medio del afán educador de los jóvenes, vienen a establecerse en Atenas pensadores, profesores y sabios provenientes de distintas partes del Asia Menor y del sur de Italia. Aparece la figura del sofista, demócrata del saber y educador privado, que afirmaba poder enseñar la *virtud* y la sabiduría, el cual ofrecía sus conocimientos a cambio de dinero para preparar a los hombres para el mundo político, para la vida de ciudad y para la dirigencia. El sofista se ocupaba sobre todo de los asuntos humanos, eran educadores para la vida pública retórica y afirmaban que sus conocimientos podían moldear la naturaleza humana. A él, asistían aquellos que querían ser dirigentes de Estado, pues el dirigente no se educaba solo para ser un ejemplo de ciudadano que seguía las leyes, sino también para dictaminar tales leyes. Para ello, eran fundamentales las capacidades oratorias para convencer a otros en el debate público, pues "en el estado democrático las asambleas públicas y la libertad de palabra hicieron las dotes oratorias indispensables y aun se convirtieron en verdadero timón en las manos del hombre de estado. La edad clásica denomina al político puramente retórico, orador" (Jaeger, 2001, pp. 266-267). Así, la apuesta del movimiento sofista será educar para

la política, una política basada en el ejercicio oratorio y en el afán de convencimiento de los otros para acceder al poder.

Bajo la presunción de los sofistas de que eran poseedores del saber acerca de las virtudes humanas y de que, de ser bien pagados, podían transmitir tal saber a los demás, empezaron a florecer en Atenas una cantidad de individuos, además de los sofistas, que decían poseer la sabiduría sobre los asuntos humanos tales como la justicia, la templanza, la retórica, la amistad o la valentía. Pero, apareció también un extraño individuo, Sócrates, de quien el Oráculo de Delfos afirmó que no había un hombre más sabio que él y que, curiosamente, decía que no sabía nada y que no podía transmitir ningún saber.

Perplejo por esta sentencia del oráculo, y seguro de que no sabía nada, Sócrates decidió iniciar una investigación para contradecir el vaticinio, según se indica en la *Apología*:

> Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio y demostraría al oráculo: 'Éste es más sabio que yo y tú decías que lo era yo'. Ahora bien, al examinar a este [...] experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era. (Platón, 21 b-c)

De esta manera, continuó su búsqueda conversando con los más variados personajes que decían ser sabios sobre las cuestiones humanas, desde los sofistas hasta artesanos,

poetas y políticos. En las conversaciones que Sócrates mantenía con sus interlocutores, él se dedicaba sobre todo a interrogar sobre el saber que el interlocutor decía poseer, ¿qué es ese saber?, ¿cómo se adquiere?, ¿cuáles son sus características? Inmediatamente, las contradicciones en el interrogado surgían, demostrando que, aunque decía ser sabio, no lo era, porque no lograba responder a las preguntas de manera coherente.

A causa de esto, Sócrates se fue ganando muchas enemistades en su ciudad, ya que en las conversaciones que se desarrollaban en lugares públicos y con varios asistentes, dejaba en entredicho el supuesto saber que tenían aquellos que según la cultura sofística estaban oficialmente avalados como 'sabios'. Asimismo se creó la fama de ser él mismo un sabio, fama que desmiente en la *Apología*, puesto que asegura que no es cierto que él sea sabio en el sentido en que se ocupara de "las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil" (18b), ni tampoco en el sentido en que conociera la naturaleza de la sabiduría, la justicia, la templanza o el valor, etc.; pero sí en el sentido en que era consciente de su no saber: "Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saberlo. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo" (Platón, 21-d).

Dice Hadot que "se trata aquí de una revolución en la concepción del saber" (Hadot, 1998, p. 39), en tanto que se pasa de una valoración del saber algo sobre alguna

cosa, entendido como la definición de un concepto, a la primacía del saber algo sobre uno mismo. En otras palabras, saber, al menos, de la propia ignorancia. Este es el propósito de Sócrates: hacer tomar conciencia a los hombres de su no saber y, al hacerlo, cuestionar la concepción tradicional del saber en la que este era considerado "un conjunto de proposiciones y de fórmulas que se pueden escribir, comunicar o vender ya hechas [...] [para Sócrates] el saber no es un objeto fabricado, un contenido terminado, transmisible directamente por medio de la escritura o de cualquier discurso" (Hadot, 1998, p. 39). El saber solo puede originarse en el interior del individuo y únicamente puede ser encontrado cuando este se ha dado cuenta de su no saber.

Lo anterior no quiere decir que la sabiduría tenga únicamente un sentido negativo, es decir, saber que no sé. Este es simplemente el punto de partida necesario para poder cuestionarnos sobre otro tipo de saber en un sentido positivo, tal vez el más importante, del que no nos hemos ocupado. Entonces, ¿qué es el saber para Sócrates, en este sentido positivo? Dice Hadot que el saber para Sócrates se refiere no a conceptos, sino a valores. Para Sócrates, el verdadero saber es el saber moral, aquel que lleva al hombre a actuar bien, esto es, de manera virtuosa. Expliquemos.

Sócrates presupone que todas nuestras acciones están orientadas hacia la felicidad, esto quiere decir que, incluso inconscientemente, cada vez que hacemos algo suponemos que esta acción nos hará más felices, "De ahí que cada acción lleve implícita una determinada concepción del bien: al actuar ponemos de manifiesto qué consideramos que es mejor, aquí y ahora, para nuestra felicidad" (Morales,

2016, pp. 64-65). Sin embargo, esto no quiere decir que cualquier decisión que tomemos para actuar sea la que nos traerá más felicidad, porque constantemente tenemos una idea equivocada de lo que es la felicidad, "lo que creemos que es útil para nosotros no necesariamente lo es" (Morales, 2016, p. 65).

El saber moral es, entonces, aquel que nos permite determinar qué acciones nos harán realmente felices y tal saber se refiere, finalmente, a lo que es mejor o peor para mí, en otras palabras, a lo bueno o lo malo como tal. Al respecto, Hadot reconstruye unos pasajes de la *Apología* en los que se puede evidenciar la concepción del saber para Sócrates. En estos, Sócrates argumenta no tener temor a la muerte pues, según él, esto sería pretender saber lo que no se sabe, "Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males" (Platón, 29 a-b). Dice Hadot:

> Sócrates, por su parte, sabe que no sabe nada acerca de la muerte, pero, en cambio, afirma que sabe algo acerca de un tema muy diferente: 'Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien'. Es muy interesante comprobar aquí que el no saber y el saber se refieren no a conceptos sino a valores: el valor de la muerte, por una parte, el valor del bien moral y del mal moral por la otra. Sócrates no sabe nada acerca

> del valor que se debe atribuir a la muerte, porque no está en su poder, porque la experiencia de su propia muerte le es, por definición, ajena. Pero conoce el valor de la acción moral y de la intención moral, porque dependen de su elección, de su decisión, de su compromiso; tienen pues su origen en él mismo. (Hadot, 1998, p. 46)

Vemos que para Sócrates el saber no es solamente poseer una definición sobre la muerte o sobre la justicia, o la templanza, o la valentía, no es un conjunto de proposiciones teóricas, sino que es "la certeza de una decisión, de una iniciativa [...] [es] saber-lo-que-hay-que-preferir, luego un saber vivir" (Hadot, 1998, p. 46). Es claro que este saber vivir se materializa en las diversas acciones que desarrolla un individuo; sin embargo, es importante anotar que para Sócrates la certeza de la decisión se encuentra guiada por aquel conocimiento al que nos referíamos con anterioridad: el conocimiento sobre lo que es bueno y lo que es malo, lo que me permite saber lo que es mejor o peor para mí. De esta forma tenemos que, para ser feliz por supuesto que debo aplicar las diferentes virtudes a los casos particulares a los que me enfrento, no basta únicamente con conocer las definiciones de tales virtudes, pero poseer tales definiciones es de mucha utilidad, pues "si el auténtico saber moral nos permite determinar qué acciones nos harán felices, la posesión del saber moral debería ser motivación más que suficiente para actuar" (Morales, 2016, pp. 66-67). Parece entonces que saber es la capacidad de actuar de la mejor manera para uno mismo, para ser feliz,

y el único conocimiento que nos permite lo anterior es el conocimiento sobre los bienes y los males, esto es, la virtud. "Aunque la salud, la amistad, el placer, el conocimiento, etc. sean en principio bienes necesarios para cualquier vida feliz, se requiere un tipo especial de conocimiento, proporcionado por la virtud, que le enseñe al agente cómo utilizar estos bienes para conseguir su *propia* felicidad" (Morales, 2016, p. 69).

De esta manera, la sabiduría será "aquella parte de la virtud que le enseña al individuo a utilizar los bienes para alcanzar su propia felicidad" (Morales, 2016, p. 70) y será esta concepción de la sabiduría la que guiará a Sócrates en las discusiones con sus interlocutores quienes, luego de contradecirse, de manera inevitable, en el terreno del discurso filosófico al intentar definir alguna de las virtudes humanas, se verán confrontados a la cuestión de si ellos mismos poseen la virtud. Frente a un mundo de avezados oradores, aparece Sócrates denunciando el manejo utilitarista del lenguaje llevado a cabo por los sofistas, advirtiendo que el saber no es algo que se puede vender o transmitir sin más, como un discurso ofrecido a una asamblea con el fin de convencer al auditorio. De acuerdo con él, saber es tener la virtud, un conocimiento que procede del interior del hombre y que se esfuerza por aplicar a diario. El 'saber' de la sofística, empeñado en convencer a los interlocutores a través de discursos, es retórica, pero no filosofía, pues 'saber' esto o aquello no es poseer un discurso, sino ser de tal o cual manera (Hadot, 1998, p. 41).

Ahora bien, hemos dicho que la búsqueda de la sabiduría es un proceso en el que se debe transformar el individuo,

modificando hábitos, costumbres y actitudes para alinearse, en el caso de Sócrates, con el ser virtuoso. Esta búsqueda, ya sabemos, nunca concluye, es un proceso constante que requiere de esfuerzo, de ejercicios espirituales (en los términos de Hadot), que le permitan al hombre acercarse cada vez más a la virtud. "La pureza de la intención moral debe siempre ser renovada y restablecida. La transformación de sí mismo nunca es definitiva. Exige una perpetua reconquista" (Hadot, 1998, p. 48).

A pesar de esto, para poder empezar el proceso de transformación constante es necesario, antes que nada, hacerse consciente de los propios conocimientos y de las propias carencias, y este era el empeño de Sócrates al buscar de manera constante el diálogo con los hombres que decían ser sabios (y no solo con estos, sino con el hombre del común), con el fin de cuestionarlos y hacerlos conscientes de su carencia de la virtud, e invitarlos a la búsqueda de esta. Sócrates comprendió que únicamente a partir de la perplejidad es que el hombre inicia un proceso de búsqueda y transformación de sí mismo, solo dialogando y llevando al cuestionamiento de sí, empieza el camino hacia la sabiduría. En la *Apología* queda claro que esta era su mayor preocupación, a saber, el bienestar de sus conciudadanos y la virtud de sus almas:

> 'Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas

> por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?' Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tienen en menos lo digno de más y tienen en mucho lo que vale poco [...] En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que esta sea lo mejor posible, diciéndoos: '¡No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto privados como públicos'. (Platón, 29 d-e, 30 a-b)

Como podemos ver, se preocupó profundamente por sus conciudadanos, y fue enjuiciado y sentenciado a muerte por ellos mismos. No por ello dudó de que estaba haciendo lo justo y necesario, ni dio su brazo a torcer en el juicio. En este sentido, Sócrates también coincide con la tercera característica de los sabios, según Hadot. Recordemos que en el capítulo anterior decíamos que el sabio tenía tres características: la osadía de su visión cósmica, su libertad y paz interior, y el amor hacia los hombres. A lo largo de este texto, ya vimos cómo Sócrates poseía las primeras dos en el *Fedón*. Ahora, encontramos que amó a los hombres, se preocupó por su comunidad y realmente dio su vida por ella.

La virtud, entendida como saber moral, es una práctica, es la capacidad de que en las distintas acciones de la vida cotidiana nos comportemos siempre de acuerdo con la idea del Bien. Esta disposición para actuar de cierta manera, para mantener un equilibrio en el día a día, da cuenta de un proceso de transformación necesario en la persona que quiere ser virtuosa, que busca la sabiduría. Sin embargo, para que esta búsqueda inicie, es necesario un proceso dialógico en el que el individuo se abra a su interlocutor y se cuestione con él de manera sincera y profunda sobre el estado de su alma, para decidir cambiar y transformarse, pues "solo quien es capaz de un verdadero encuentro con el otro está en disposición de encontrarse auténticamente consigo mismo" (Hadot, 2016, p. 36).

De las múltiples formas de diálogo de las que se tienen registro, Hadot destaca el diálogo socrático por su relevancia histórica, al ser el primero que tiene como preocupación central el despertar de la conciencia moral del individuo. En este sentido, el diálogo socrático es en sí mismo un ejercicio espiritual en el que dos interlocutores se comprometen con una búsqueda conjunta de la sabiduría, a la vez que indagan sobre asuntos centrales para su vida. El diálogo "invita al ejercicio espiritual interior, es decir, al examen de consciencia, a dirigir la atención sobre uno mismo" (Hadot, 2016, p. 35).

Para lograr este objetivo, el diálogo socrático se compone de dos elementos: la ironía socrática y la mayéutica, y está estructurado de manera formal en el *élenchos*. Encontraremos que, gracias a la ironía socrática, el individuo se dejará llevar por Sócrates, exponiendo abiertamente los

supuestos saberes que creía tener, para darse cuenta rápidamente de que realmente no los tenía. Sócrates lo invitará a realizar nuevas formulaciones de sus tesis y premisas, simplemente acompañándolo, preguntando y proponiendo algunas ideas, pero nunca explicando ni transmitiendo de manera directa ningún tipo de saber, esta es la mayéutica.

Sin embargo, aunque lo que busca el diálogo socrático es llegar a la verdad, esta parece escaparse del terreno de lo propiamente discursivo. La estructura formal del diálogo, el *élenchos*, no logra ofrecer una definición lógicamente cerrada sobre ningún concepto, lo que lleva a que algunos diálogos socráticos se consideren *aporéticos*. Pero si no obtenemos conocimiento seguro ni verdad, ¿cuál es entonces el sentido del diálogo socrático? Hadot dirá que no es la verdad lo que el individuo descubre en el diálogo, sino la insalvable distancia que lo separa de ella. Así se encontrará dispuesto para la transformación.

2. Radiografía del diálogo socrático

Al comienzo del primer capítulo decíamos que la filosofía antigua se realizaba en un estilo oral y dialógico. Esto nos llevaba a destacar que, aunque se dirigía a un público particular y restringido, exponiendo una respuesta a alguna pregunta planteada por el aprendiz de filosofía en función de sus necesidades particulares, trataba sobre temas de interés general y de fácil acceso para cualquier persona interesada; a diferencia del texto filosófico moderno, el cual, aunque se hacía también para un público restringido, se refería a este como público indeterminado, universal y abstracto al que se le exponía de manera especializada un concepto de

forma sistemática. Explicábamos también que la forma dialógica en la que se hacía la filosofía en la Antigüedad daba cuenta de que su interés se centraba en la forma de vivir del practicante de la filosofía y que incidir en aquella forma de vida, transformarla, era el principal objetivo de la práctica filosófica. Enumeramos además algunos de los géneros literarios en los que estos textos orales se presentaban: consolaciones, correspondencias, diarios, diálogos, etc.

El hecho de que el estilo de estos textos fuera oral, no quiere decir que no mantuvieran cierta estructura con unos objetivos claros y unos métodos específicos. Aunque no fueran en estricto sentido formales, cada una de estas formas orales a través de las que se hacía filosofía en la Antigüedad tenían un sentido y una estrategia para conseguir la transformación esperada en el sujeto. Retomando la línea que veníamos desarrollando sobre Sócrates y la virtud, cabe entonces preguntarse: ¿cuál es la estructura del diálogo socrático que lleva a la búsqueda de la virtud?, ¿cuál es el objetivo?, ¿cuál es el método?, ¿cuál es la estrategia?

Los diálogos socráticos usualmente empezaban tomando como excusa cualquier acción, discurso o conversación que involucrara a algún conocido o a cualquier ciudadano de Atenas a quien Sócrates se cruzara por casualidad. Sócrates se acercaba con la curiosidad de un niño y empezaba a realizar preguntas ingenuas sobre lo que el individuo en cuestión hacía o quisiese hacer, o acerca de lo que estuviese hablando. Buscaba la manera de iniciar una conversación en la que él simplemente quería saber algo nuevo y su interlocutor, se suponía, poseía tal saber.

Este es el primero de los dos elementos que componen el diálogo socrático, la llamada ironía socrática, la cual "consiste en fingir querer aprender algo del interlocutor para llevarlo a descubrir que no conoce nada en el campo en el que pretende ser sabio" (Hadot, 1998, p. 39). La ironía es la actitud fundamental de este tipo de diálogo porque funciona como una especie de veneno que excita al interlocutor a compartir sus pensamientos, ideas y conocimientos. Sócrates no pretendía explicar nada, se mostraba ignorante del tema, pero deseoso de aprender y se acercaba al interlocutor buscando respuestas, lo que generaba que este último, seguro de sí mismo, se lanzara a expresar aquello que creía saber, opinaba o pensaba. El individuo se abría a Sócrates, algo que es muy difícil de lograr con la actitud de quien, por ejemplo, se aproxima queriendo explicar algo o presumiendo que posee cierto saber.

Es así que el diálogo empezaba a desarrollarse con un individuo entusiasmado por la ingenuidad de Sócrates quien, a su vez, empezaba a realizar preguntas cada vez más difíciles y perspicaces. Rápidamente el interlocutor entraba en un terreno fangoso, empezaba a titubear frente a las preguntas que se le hacían y eventualmente no podía sostener la coherencia de su discurso, llegaba a una contradicción. Aquel que parecía no saber nada, resultó siendo bastante hábil preguntando y él, que creía saberlo todo, se vio burlado por confiar tanto en su intelecto. Sin embargo, no estamos diciendo que la ironía socrática sea una actitud que simplemente buscase confundir a los interlocutores para que se contradijeran, como muchos interlocutores de Sócrates y ciudadanos de Atenas denunciaban,

> No se trata de una actitud artificial, de una idea preconcebida de disimulo, sino de una especie de humorismo que se niega a tomar en serio tanto a los demás como a sí mismo, porque, precisamente, todo lo que es humano, y aún todo lo que es filosófico, es algo muy inseguro, de lo que poco puede uno enorgullecerse. La misión de Sócrates es pues hacer tomar conciencia a los hombres de su no saber. (Hadot, 1998, p. 38)

Hipnotizado por la ironía socrática, el individuo, de repente, se ve engañado, perplejo, pues se observa a sí mismo ignorante en aquellos temas que aseguraba saber, lejos de cualquier verdad y con la profunda necesidad de disponerse a buscarla una vez más. Un sentimiento que puede llegar a ser doloroso para el yo individual, la conciencia racional, pero sin este es imposible empezar el camino hacia la transformación.

Sócrates no dejaba al interlocutor y daba por terminado el diálogo alegando que había ganado la discusión o el debate. A diferencia de algunos métodos *erísticos* que practicaban los sofistas de la Atenas del siglo v en forma de debates públicos entre dos personas, en los que "uno de los dos participantes proponía una tesis y su oponente se daba a la tarea de refutarlo, a veces con argumentos válidos, pero en la mayoría de las ocasiones, recurriendo a trucos retóricos como ambigüedades semánticas" (Morales, 2016, p. 57), el diálogo socrático no pretendía buscar un ganador de la discusión.

El objetivo de este tipo de diálogos es el de encontrar la verdad sobre el tema en cuestión. Es por esto que cuando se llegaba a la contradicción no se daba por terminada la conversación y se declaraba un ganador, sino que se pasaba a intentar hacer una nueva formulación más acertada y cercana a la verdad, para luego examinarla con el mismo rigor. "Sócrates parece menos interesado en ganar las discusiones que en descubrir la *verdad* acerca de lo que se está discutiendo; incluso está dispuesto a conceder la 'victoria' en el debate a su interlocutor si este logra convencerlo con sus respuestas" (Morales, 2016, p. 58).

Este compromiso con la búsqueda sincera de la verdad también se demuestra en el hecho de que solo se avanzaba en el diálogo si el interlocutor aceptaba que creía realmente en la tesis examinada. La regla más importante, y sin la cual, por definición, no habría diálogo, es que el individuo "exponga *solo* aquellas tesis que considere verdaderas" (Morales, 2016, p. 58). Si en las competencias de debate era usual que se citaran los argumentos de algún otro pensador o se reconstruyeran opiniones conocidas popularmente con el fin de refutar o apoyar alguna posición (lo que hacía de la buena memoria una capacidad fundamental para ganar en estas disputas), en el diálogo socrático, cuando el interlocutor citaba a alguien o se remitía a una opinión popular, Sócrates no oponía resistencia siempre y cuando la persona aceptara que aquella era su verdadera opinión y no solo un truco retórico para ganar el argumento.

De esta manera, luego de que se contradecía, Sócrates invitaba a su interlocutor a esforzarse aún más, a reformular sus tesis y exponer sus verdaderos pensamientos. En

muchas ocasiones, Sócrates mismo sugería algunas tesis o nuevas formulaciones, pero solamente se avanzaba a partir de estas si el interlocutor afirmaba comprender la naturaleza de tales premisas y las razones por las cuales eran relevantes. Si esto no sucedía, Sócrates se permitía desarrollar algunas ideas, pero con el único objetivo de que el individuo con quien dialogaba comprendiera algún elemento importante que seguramente le ayudaría a plantear mejor sus propias ideas. Poco a poco, y con la ayuda de las preguntas que Sócrates le formulaba, el interlocutor iba descubriendo por sí mismo los conocimientos que estaba buscando y que creía perdidos, acercándose poco a poco a la verdad. Este proceder es el segundo elemento que estructura el diálogo socrático, es la famosa mayéutica.

'Mayéutica' etimológicamente significa 'técnica de asistir partos' y aparece por primera vez, en su sentido filosófico, en el diálogo *Teeteto*. Recordemos que allí Sócrates le pregunta a Teeteto qué es el saber y este, un poco intimidado, le responde que, aunque ha pensado mucho sobre esta cuestión, no cree que pueda decir algo que valga la pena al respecto. A lo que Sócrates le responde: "Sufres los dolores del parto, Teeteto, porque no eres estéril y llevas el fruto dentro de ti" (148e), "¿es que no has oído que soy hijo de una excelente y vigorosa partera llamada Fenáreta? […] ¿Y no has oído también que practico el mismo arte?" (149a), "Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas [las parteras], pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos" (150c).

Sócrates es un asistente en el parto de las buenas ideas y los pensamientos verdaderos, este es el significado filosófico de la mayéutica. Él, dice, no tiene sabiduría, pero puede ayudar a otros a que la engendren a través del diálogo, un diálogo en el que no ofrece definiciones ni verdades, sino que "son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos" (150d). En la mayéutica el objetivo del discurso es el de interrogar al interlocutor para hacerlo consciente de sus contradicciones, esto, ya sabemos con la ayuda de la ironía socrática, pero con el objetivo más general de que el interlocutor reformule sus creencias y construya su propio camino hacia la verdad.

Aunque como dice Sócrates a Teeteto, quienes dialogan con él "parecen algunos muy ignorantes al principio, [pero] en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos" (150c), los diálogos socráticos nunca llegaban a una feliz conclusión, o a la tranquilidad de haber encontrado una verdad o un conocimiento firme e indubitable sobre algo. Algunos diálogos terminan en *aporía*, que en español significa 'sin paso' o 'sin salida'. No cerraban con definiciones del tipo "la justicia es…", "el saber es…", "la virtud es…", etc., sino confesando la dificultad del tema tratado y la imposibilidad de superar las contradicciones encontradas en el camino, a la vez que se hacía evidente que aquel que había afirmado 'ser experto en…' no lo era en realidad, lo que suponía un cuestionamiento al individuo como tal y a su pretendido saber.

Por ejemplo, en el diálogo *Eutifrón*, este asegura ser experto en los temas relativos a la piedad, lo que parece justificar además que pueda denunciar a quienes son impíos,

como a su padre. Pero estando frente a Sócrates, Eutifrón es incapaz de explicar suficientemente qué es la piedad, por lo que ya no puede afirmar, sin faltar a la verdad, que es un experto en tales temas (y mucho menos lanzar acusaciones). Como Eutifrón y otros tantos, al final, los interlocutores de Sócrates quedaban perplejos frente a un enigma o una paradoja insuperable, lo que los llevaba a despedirse afirmando que no había una solución satisfactoria al problema inicial.

La razón de lo anterior se encuentra en la estructura formal del diálogo socrático, llamado *élenchos* (Vlastos, 1994). Traducido al español *élenchos* significa 'puesta a prueba', 'escrutinio' e incluso 'refutación'. Este método pretende encontrar la verdad a través de un discurso que consiste en —ya sabemos— la conversación de dos interlocutores. Formalmente, el *élenchos* comenzaba con la pregunta '¿qué es *x*?', siendo *x* normalmente algún concepto moral[1], para el cual,

> (1) El interlocutor formula una tesis, *p*, que Sócrates considera falsa y se propone a refutar.
> (2) Sócrates acuerda con el interlocutor introducir nuevas premisas, digamos *q* y *r* (cada una de las cuales puede representar un conjunto de proposiciones).

[1] Ya hemos dicho que a Sócrates no le interesaba indagar sobre cualquier tipo de verdad, sino sobre las cuestiones morales únicamente. La pregunta que le interesaba, según Fabio Morales en su artículo "Sócrates o la pregunta de cómo vivir" (2016), era '¿cómo debemos vivir?', y esta lo llevaba inmediatamente a la discusión sobre conceptos éticos que, según Morales, usualmente terminaban versando sobre algunas de las virtudes canónicas griegas: la sabiduría, la justicia, la templanza, la valentía, etc.

> El acuerdo es *ad hoc*: Sócrates argumenta a partir de {*q*, *r*}, no hacia ellas.
> (3) Sócrates luego argumenta, y el interlocutor acuerda, que *q* y *r* implica *no-p*.
> (4) Sócrates luego afirma que ha demostrado que *no-p* es verdadero, por lo que *p* es falso. (Vlastos, 1994, p. 11)

Notemos que *q* y *r* son premisas sugeridas por Sócrates, pero confirmadas por el interlocutor. Recordemos que Sócrates no avanzaba en el diálogo si el interlocutor no confirmaba que comprendía las premisas que él sugería. Señalemos también que, aunque esta es la estructura estándar identificada por Vlastos, podían darse variaciones, como que en vez de que Sócrates sugiriera *q* y *r*, sugiriera *a* y *b*, o que fuese el mismo interlocutor el que sugiriera las premisas, o que más adelante se desecharan *q* y *r* para introducir otras dos premisas que funcionaran mejor, o que se cambiara *r* por *g*, etc. En todo caso, es necesario resaltar que la estructura lógica del élenchos no es suficiente para rechazar o aceptar de manera definitiva alguna premisa, pues

> la incoherencia lógica de un grupo de premisas *p*, *q*, *r*, *s* […] (donde *p* es la tesis inicialmente propuesta) no indica cuál de ellas deba rechazarse. Y, por otra parte, la coherencia interna de un grupo de premisas *p*, *q*, *r*, *s*… no excluye la aparición, con posterioridad a la conversación, de una premisa adicional que implique, por su carácter evidente, el rechazo de *p* [...]

> Y, a la inversa, el que determinada tesis sea 'refutada' cuando se la toma junto con un determinado grupo de premisas admitidas por el interrogado, no impide que existan otras premisas, aún no consideradas y acaso más relevantes o plausibles que las efectivamente adelantadas, que sean perfectamente coherentes con aquella tesis. (Morales, 2016 pp. 59-60)

Pero si la estructura formal del diálogo socrático no logra garantizarnos la verdad de ninguna tesis con base en la cual podamos construir algún conocimiento lógicamente seguro, fiable e indubitable, ¿cuál es el sentido de este discurso?, ¿qué nos ofrece el diálogo socrático? En este punto debemos matizar, pues Sócrates no afirma que la verdad se escape completamente del discurso, sino más bien que la búsqueda de la verdad debe ser incesante, continuamente dialógica. En este sentido, Hadot nos recuerda que el núcleo de la transformación no es conocer la verdad, sino que el conocimiento de esa verdad se convierta en un saber, es decir, que genere en el individuo un cambio de perspectiva, de convicción y de punto de vista, una conversión para la que "no basta exponer la verdad, no basta siquiera con demostrarla, sino que es necesario convencer y, por lo tanto, utilizar la psicagogia, el arte de seducir el espíritu" (Hadot, 2016, p. 37).

En el apartado anterior veíamos que con Sócrates se redefinía la noción de *saber*, pasando de entenderlo como saber algo sobre una cosa, a saber algo de uno mismo, saber, al menos, de la propia ignorancia. Es así como Hadot entiende el diálogo socrático, nuestro autor "pone en entredicho la

consistencia del método socrático: según el pensador francés la mayéutica no pretende encontrar la verdad, sino antes bien revelar la distancia insalvable entre el sujeto y el ideal de verdad" (González y López, 2016, p. 29). ¿Qué es la justicia?, ¿qué es la sabiduría?, ¿qué es la virtud?, ¿qué es la templanza?, estas son las preguntas que guían el diálogo socrático, pero al final de este no encontramos la verdad en el sentido de una correcta definición de los conceptos ('la justicia es…', 'el saber es…', etc.), sino con nuevas y aún más importantes preguntas: ¿soy justo?, ¿soy sabio?, ¿soy virtuoso?

> La mayéutica socrática es considerada por el filósofo francés la primera e insuperable forma de ejercicio espiritual consistente en la implicación activa del otro en el proceso de la duda y el cuestionamiento de las opiniones recibidas y tratando de hacer que de luz a su verdad, con el fin de que se descubra, por así decirlo, en su desnudez, quedando el interlocutor (el hombre) volcado frente a sí. (González y López, 2016, p, 31)

En el diálogo socrático descubrimos la distancia que inevitablemente nos separa del ideal de justicia, sabiduría o virtud, porque nos hacemos conscientes de la imposibilidad de poseer una definición cerrada de los valores y generamos un cambio de foco, pasando de preocuparnos por el concepto a preocuparnos por nosotros mismos. Dice Hadot que "es la poderosa individualidad de Sócrates lo que puede despertar la conciencia de la individualidad de

sus interlocutores" (Hadot, 1998, p. 44) para que, conscientes del estado de su alma, se dispongan a aproximarse a la justicia, la sabiduría y la virtud desde las acciones y no únicamente desde las definiciones.

A pesar de que el diálogo socrático no pueda definir alguna tesis moral como absolutamente válida en cualquier situación o contexto, sí ayuda a precisar los términos y a poner a prueba tales tesis en diferentes situaciones. Las cuestiones de la vida práctica no se pueden definir de manera definitiva, es necesario mirar las condiciones y los contextos en los que se da la acción, es por esto que siempre será necesario examinar nuestros presupuestos y acudir al diálogo para actuar mejor a la siguiente oportunidad.

Por todo lo anterior es que podemos decir que el diálogo socrático es un diálogo que por supuesto se da entre dos personas, pero que tiene como objetivo final que "los argumentos esgrimidos durante el mismo sean luego repetidos en privado por una sola persona, bajo la modalidad de una especie de diálogo del alma consigo misma"[2] (Morales, 2016, p. 59). El

[2] La frontera entre diálogo socrático y diálogo platónico, confiesa Hadot, es muy difícil de definir. El diálogo platónico mantiene el elemento esencial del socrático, a saber, la estructura dialógica, pero va más allá del diálogo real entre dos individuos: "Los diálogos platónicos nos aparecen como ejercicios modélicos. Modélicos porque no son escenografía de diálogos reales, sino composiciones literarias que representan las condiciones de un diálogo ideal" (Hadot, 2016, p. 36). De esta manera, el diálogo platónico está hecho para ser leído por un lector, pero este no se encontrará con una "exposición teórica y dogmática" (Hadot, 2016, p. 36), sino con un ejercicio concreto y práctico de pensamiento en el que se debe tener en cuenta la postura de un interlocutor (el lector mismo) que tiene dificultades, que se contradice, que debe volver a organizar sus ideas y dar rodeos para llegar a la verdad.

Si el objetivo del diálogo socrático es que los argumentos sean reconstruidos por el individuo en la forma de un diálogo del alma consigo misma, debemos decir

diálogo, en este sentido, nunca se cierra, nunca se da por terminado, siempre se mantiene abierto y es una labor que invita las personas amantes de la sabiduría al cuestionamiento de sí mismas, con el objetivo de perfeccionar sus acciones, su forma de ser, modificar su estilo de vida para volverse virtuosas.

3. Diálogo, terapia y transformación

El saber para Sócrates es, por definición, el saber moral. A pesar de que considera que conocer las definiciones sobre las virtudes es un paso esencial para la acción virtuosa, el saber es la aplicación de tales virtudes a la vida propia, es saber preferir, saber actuar, saber vivir. Para lograr este estado, según Hadot, hay que superar la individualidad y el ego, los cuales nos dan una perspectiva corta y cerrada de la realidad y nos llevan a actuar de manera perjudicial para nosotros mismos. El objetivo es trascender la individualidad en una perspectiva de la universalidad desde la

que Platón perfeccionó este objetivo y escribió una serie de diálogos ideales que representan los caminos, los giros y las dificultades del pensamiento, esto es la dialéctica: "La dialéctica debe por lo tanto seguir un camino indirecto, o mejor todavía, una serie de caminos en apariencia divergentes aunque, no obstante, finalmente convergentes para inducir al interlocutor a descubrir las contradicciones de su propia convicción o a admitir una conclusión imprevista. Esos giros, desvíos, divisiones sin fin, digresiones y sutilezas de todo tipo que desconciertan al lector moderno de los *Diálogos* [platónicos] tienen como objetivo hacer recorrer cierto camino a los interlocutores y lectores antiguos" (Hadot, 2016, p. 37). El diálogo platónico, entonces, a diferencia del socrático, es el puro ejercicio dialéctico, pues los dos participantes del diálogo representan a un solo individuo, al lector, quien de la mano de Platón va recorriendo el camino de su propio pensamiento, intentando desarrollar las ideas más abstractas en su intelecto. Es un ejercicio del pensamiento puro que parte de las actitudes del diálogo socrático para intentar ascender hacia las ideas superiores del *bien* y la *verdad*.

que podamos comprender nuestro verdadero lugar en el mundo, alcanzando una paz que se expresa en la libertad de acción y en la ausencia de temores y angustias.

El medio para hacerlo es el ejercicio dialógico, en el que hay un cuestionamiento profundo sobre la manera en la que se vive, y en el que el interlocutor, tras haber pasado por la experiencia del diálogo, no puede seguir viviendo como hasta ese momento lo había hecho, pues ha puesto su ser en juego en la conversación y se ha interrogado de manera tan profunda que se encuentra en la necesidad de cambiar, de transformarse. Este ejercicio debe realizarse de manera constante, pues ya sabemos que el estado de sabiduría trascendente es inalcanzable para el filósofo, pero sabemos también que el saber entendido como principio divino e intelectivo, se revela únicamente a aquel que está en disposición para verlo. Y esta es la sabiduría en un sentido socrático, es saber al menos que no se posee la sabiduría trascendente, pero que es necesario vivir buscándola a través de la filosofía. El pensamiento discursivo es el límite natural del filósofo y, a pesar de que el objetivo sea superarlo, es el medio propio de la filosofía. El discurso filosófico es la herramienta que nos invita a dirigir la mirada hacia lo divino con las herramientas discursivas de las que se sirve el pensamiento.

El filósofo se caracteriza por su deseo hacia la sabiduría, se mantiene en la búsqueda de esta a través de unos ejercicios espirituales que lo transforman para acercarlo cada vez más a la perspectiva universal de la realidad. El medio principal que usa el filósofo para transformarse es el discurso filosófico. Al respecto, recordemos lo que decíamos al comienzo de esta obra sobre el discurso filosófico y la

vida filosófica: aunque son inconmensurables, pues por su naturaleza al discurso filosófico se le escapa lo esencial, que es la vida filosófica; son inseparables, pues toda vida filosófica se encuentra siempre acompañada de un discurso que es el que invita a asumirla. Pero el discurso filosófico no solamente invita a elegir vivir la vida filosófica, sino que interviene en el individuo de una manera incluso más profunda, al incidir directamente sobre el estado de su alma de manera psicoterapéutica, exponiéndola al proceso de transformación.

> Podemos considerar la relación entre vida filosófica y discurso filosófico de tres maneras distintas, que de hecho se vinculan estrechamente. En primer lugar, el discurso justifica la elección de vida y desarrolla todas sus implicaciones: se podría decir que por una especie de causalidad recíproca, la elección de vida determina el discurso, y éste origina la elección de vida justificándola teóricamente. En segundo lugar, para poder vivir de modo filosófico, es necesario ejercer una acción sobre uno mismo y sobre los demás, y el discurso filosófico, si en verdad es la expresión de una opción existencial, es, en esta perspectiva, un medio indispensable. Por último, el discurso filosófico es una de las formas mismas de la práctica del modo de vida filosófico, en forma del diálogo con el otro y consigo mismo. (Hadot, 1998, p. 193)

Por esto reconstruimos la estructura del diálogo socrático, pues en este el discurso filosófico no se queda únicamente en el plano de lo teórico, sino que su sentido profundo es la transformación de los individuos que participan. De entrada, la condición del diálogo socrático es la de discutir únicamente sobre las cosas en las que realmente se cree, lo que impone una carga de compromiso con uno mismo al participar. A continuación, con la ayuda de un interrogador, Sócrates, quien asume una actitud de ingenuidad frente al tema a tratar, se empieza a cuestionar las propias creencias y a contrastarlas frente al *logos* que se impone como juez de la discusión y a quien no se puede engañar, pues el objetivo no es ganarle a nadie, sino fortalecer las opiniones personales. Luego de que se ha llegado a la refutación de la opinión personal, pues ya sabemos que Sócrates no es aquel que refuta, sino que es el mismo interlocutor el que afirma comprender por qué su creencia inicial es insostenible, se esfuerza el pensamiento en reformular una nueva tesis para contrastarla nuevamente. Si esta nueva formulación se refuta también, como pasa usualmente en el *élenchos*, la conversación se da por terminada, pero no el diálogo, pues como dijimos anteriormente, este queda abierto en forma de un diálogo del alma consigo misma en una búsqueda sincera, profunda e interminable de la verdad.

Vemos que aquí los discursos "adquieren la forma de la interrogación, de la investigación, de la aporía misma [...] no proponen ni dogma ni sistema, sino que obligan a sus discípulos a un esfuerzo personal, a una práctica activa" (Hadot, 1998, p. 195). En el diálogo socrático, el discurso

se desarrolla en el plano de la discusión racional, pero el objetivo final se da en el terreno de la transformación espiritual, en tanto que no se discuten solamente ciertas opiniones y tesis, "sino, al mismo tiempo, el carácter de los interpelados" (Morales, 2016, p. 58). Al verse refutado en el ejercicio dialógico y discursivo, el interpelado "debe justificarse a sí mismo y la manera en que vive y ha vivido. Las preguntas socráticas lo obligan pues a preocuparse por sí mismo y por consiguiente a cambiar de vida" (Hadot, 1998, p. 195).

Siguiendo la metáfora de varios pensadores antiguos y citando a Porfirio quien dice que: "Vacío es el discurso de aquel filósofo que no cura el dolor del hombre" (Porfirio, *Marc.* 31; citado por Lozano-Vásquez, 2016, p. 136), Andrea Lozano-Vásquez en *Terapia filosófica* (2016), interpreta la filosofía antigua y su discurso como una terapia: "el dolor anímico es tan propio del hombre como lo es la enfermedad corporal [...] la filosofía es condición necesaria y suficiente de la vida feliz" (Lozano-Vásquez, 2016, p. 137). En este sentido, la filosofía opera como una terapia en el alma del hombre para curarlo de su enfermedad, del dolor, de la angustia, desarrollando unas "operaciones físicas y psicológicas —emocionales y cognitivas— que le permitan trabajar —corregir, afianzar, adquirir/desterrar— inclinaciones, convicciones e inquietudes" (Lozano-Vásquez, 2016, p. 146).

La autora identifica tres etapas en el proceso filosófico entendido como terapia: el diagnóstico, el tratamiento y la curación, de los cuales el diálogo socrático será el diagnóstico. Lo anterior porque permite hacer consciente lo inconsciente (sin referirnos a términos psicoanalíticos), en

tanto que, al ser interpelado, el interlocutor presentará ante el otro, y ante sí mismo, sus opiniones personales, y a través del examen estricto rastreará el origen de tal opinión para darse cuenta de su falsedad y disponerse así a cambiarla para actuar de manera diferente en su vida. Esto es fundamental, en tanto que la opinión falsa "es difícil de erradicar porque se afinca en otros compromisos que el individuo ha adquirido sin discernirlos claramente" (Lozano-Vásquez, 2016, p. 146).

> Estar o no en pleno conocimiento de lo que se cree o juzga verdadero permite al individuo justificar sus actitudes ante el mundo y los juicios de valor que emite con respecto a él. Por ello, tanto para la detección de la enfermedad como para la curación de la misma, es preciso saber cuál es su etiología. (Lozano-Vásquez, 2016, p. 147)

El diálogo como técnica terapéutica busca exponer el estado de la propia alma ante otro como forma de ablandamiento del propio ego y de la individualidad, sacando a luz aquellas creencias que le están haciendo daño al alma, pues "es necesario conocer y entender las dolencias del individuo concreto y solo después considerar en qué medida el conocimiento del mundo puede contribuir a aliviarlas" (Lozano-Vásquez, 2016, p. 148). El objetivo es, como dice Epicuro, "separar los deseos sanos de los enfermizos, mostrando que estos dependen de creencias que no tienen asidero en el funcionamiento efectivo de la naturaleza"

(Epicuro, *Carta a Meneceo* 27, citado por Lozano-Vásquez, 2016, p. 149).

Luego del diagnóstico viene el tratamiento, en el que se aplican sobre todo técnicas de memorización de los principios para la implantación del juicio correcto y su posterior aplicación de forma fluida. No se trata únicamente de acumular frases en la mente y de tener la capacidad de enlistarlas de manera hábil, este es solo un primer momento; lo importante es que la memorización del principio filosófico nos lleve a "tomar un curso de acción con base en el mejor juicio [...] [a] la actualización de su vínculo con una situación concreta y con un curso de acción" (Lozano-Vásquez, 2016, pp. 156-157). A continuación, la curación la comprende la autora como la incorporación de un estilo de vida ideal por parte del individuo, por lo que no hay una curación definitiva, sino una terapia constante sobre el alma para intentar mantener un estado de bienestar del alma expresado en una forma de vida decididamente filosófica. "El estilo de vida filosófico consiste en incorporar los principios doctrinales de modo que dirijan natural y casi automáticamente las acciones y en crear un hábito de autoexamen y mejoramiento de las capacidades cognitivas —incluida la memoria—" (Lozano-Vásquez, 2016, p. 163). Como podemos ver, la curación es la repetición consciente del diagnóstico y el tratamiento en el día a día, no termina nunca, sino que es la incorporación de estas dos etapas a la cotidianidad.

Para Lozano-Vásquez hay un elemento fundamental en el proceso del mantenimiento de un estilo de vida, a

saber, el poder contar con un ejemplo a seguir, "somos animales sociales y por lo mismo mucha de nuestra conducta depende de la imitación de aquéllos a quienes observamos y consideramos dignos de imitar" (Lozano-Vásquez, 2016, p. 160). Siendo que nunca hay una curación definitiva, sino que debemos mantenernos en el proceso de transformación de manera constante, es de mucha ayuda y motivación tener compañeros en el camino de la sabiduría que mantengan la motivación, el diálogo, el cuestionamiento, la confrontación y el amor por nosotros mismos. Hadot también entiende esto como algo fundamental, y al respecto destaca la importancia del carácter de Sócrates y su forma de aproximarse a sus interpelados como un elemento central en el proceso de transformación de los individuos:

> Esta personalidad única tiene algo fascinante, ejerce una especie de atracción mágica. Sus discursos filosóficos muerden el corazón como una víbora y provocan en el alma, dice Alcibíades, un estado de posesión, un delirio y un arrebato filosóficos, es decir, un trastorno total. Hay que insistir bien en este punto. Sócrates influye en quienes lo escuchan, de una manera irracional, por la emoción que provoca, por el amor que inspira. (Hadot, 1998, p. 43)

Habíamos dicho que la transformación hadotiana es trascendentalista, y que tal trascendentalismo, entendido como superación de la individualidad, tiene dos matices que son los que hemos resaltado en este escrito. El primer matiz descrito en el segundo capítulo fue aquel contacto

de la individualidad con la universalidad en forma de un principio divino e intelectivo de corte platónico. Ahora, resaltamos la importancia de la trascendencia de la individualidad, del ego, de las opiniones y de las creencias personales, en el otro, el interlocutor, alguien ajeno a mí mismo, a quien nos abrimos y con quien nos sumergimos en un diálogo del que necesariamente saldremos transformados. Es a esto a lo que nos referíamos cuando decíamos que ese universal al que debe tender el individuo para la transformación de su yo, también puede ser entendido como un contexto sociológico-pedagógico.

Aunque el discurso filosófico no es el fin de la filosofía como búsqueda de la sabiduría, es el medio indispensable a través del cual el individuo se embarca en la transformación del yo que requiere para llegar a ser sabio, pues es a través de este como medio que nos dejamos atrás como individualidad y nos encontramos con el otro en una discusión racional que busca la verdad, en lo que para Lozano-Vásquez debe ser una conversación amistosa e íntima que mantenga como juez a la Razón. "El diálogo en cuanto forma literaria es una herramienta propicia para un tipo de ejercicio filosófico que requiere una conexión directa, íntima, amistosa entre interrogador e interrogado" (Lozano-Vásquez, 2016, p. 147). La naturalidad y sencillez de la palabra dialogal, continúa la autora, son fundamentales en el proceso, pues "La palabra filosófica, como la médica, requiere de una dosis de persuasión" (Lozano-Vásquez, 2016, p. 147).

> La dimensión del interlocutor resulta, pues, capital. Impide que el diálogo se convierta en una exposición teórica y dogmática, obligándole a transformarse en ejercicio concreto y práctico puesto que en realidad no se trata de exponer ninguna doctrina, sino de inducir en el interlocutor determinada disposición mental: se trata de una lucha, amistosa, pero lucha al fin y al cabo [...] Para salir vencedor de este combate no basta con exponer la verdad, no basta siquiera con demostrarla, sino que es necesario convencer y, por lo tanto, utilizar la psicacogia, el arte de seducir el espíritu. (Hadot, 2009, p. 37)

La transformación de sí no se dará a través de la retórica, o de trucos argumentativos, sino a través del diálogo entendido como proceso continuo, diálogo en presencia del otro, pero sobre todo diálogo del alma consigo misma, en la que esta va construyendo un camino necesariamente indirecto hacia la verdad (pues no hay camino directo, cada quien construye el suyo propio), con giros y desviaciones inesperadas, que la llevan a convencerse a sí misma de sus propias contradicciones y a aceptar nuevas conclusiones. Así entendido, el diálogo es ejercicio espiritual, pues el individuo se trasciende en un encuentro verdadero con el otro, encuentro sin el cual no estará en disposición de encontrarse auténticamente consigo mismo, pero además "todo ejercicio espiritual es dialógico en la medida en que supone un auténtico ejercicio de presencia, tanto ante uno mismo como ante otros" (Hadot, 2006, p. 36), y sobre todo, ante la *verdad*, el *bien*, el *logos* y la *razón*, que actúan como

referentes hacia los cuales el alma quiere dirigirse, componiendo en los ejercicios dialógicos "un itinerario del espíritu hacia lo divino" (Hadot, 2009, p. 40).

A modo de síntesis, la filosofía como forma de vida opera unos ejercicios espirituales que tienen por objetivo la transformación del yo, un movimiento de trascendencia de la individualidad en la universalidad. Para lograr la transformación esperada, su principal herramienta es el discurso filosófico, que puede tomar muchas formas, de las cuales el diálogo es una de las más destacadas e importantes, pues cualquiera puede acceder a ella si se lo propone. Cuando el diálogo no es solo una conversación, sino un ejercicio espiritual comprometido con la búsqueda de la verdad, abre el alma, la expone, disponiéndola para recibir la iluminación directa de la sabiduría trascendente, como las hojas de las plantas que van girando para recibir mejor la luz del sol. Pierre Hadot extrae todas estas bellas ideas de la filosofía antigua y, aunque afirma que hoy en día la filosofía se encuentra desviada de su objetivo esencial, a causa de su institucionalización y del contexto contemporáneo, creo que el mero hecho de invitarnos a la lectura de los filósofos de la sabiduría, los filósofos antiguos, es ya de entrada un gesto que nos indica que esta forma de ver el mundo sigue siendo pertinente en nuestros días.

Conclusiones

El marco general de esta tesis ha sido la filosofía como forma de vida, reconstruida a partir de Pierre Hadot y su lectura de la filosofía antigua. Hadot explica que en su sentido originario el discurso filosófico estaba estrechamente vinculado a la forma de vida. Evidencia de esto es el estilo oral y dialógico en el que se hacía la filosofía en la Antigüedad, pues el hecho de que aquella se presentara en forma de diálogos, diarios, correspondencias, etc., demuestra que se trataba de una relación entre personas con problemas y circunstancias concretas por resolver, más que de una relación abstracta con ideas. Así comprendida, la filosofía deja de ser para nosotros un proceso intelectual y se convierte en una práctica que envuelve todas las esferas de la vida con el objetivo de modificar hábitos, costumbres, formas de mirar, pensar, dialogar y actuar, para vivir de acuerdo con los principios filosóficos.

En este sentido dijimos con Hadot que la filosofía es un proceso de largo aliento, en el que el filósofo opera ciertos *ejercicios*: prácticas voluntarias, personales y conscientes destinadas a una transformación del yo. En su lectura de la filosofía antigua en el periodo clásico grecorromano, nuestro filósofo francés registró una serie amplia y variada de

estas prácticas o ejercicios en las diferentes escuelas: meditación, examen de conciencia, técnicas de memorización, de lectura, técnicas para dominar las pasiones, ejercicios de escucha y atención, la indiferencia, el estudio, el diálogo, el control de los deseos, la verificación de las representaciones mentales, etc.

Dada la cantidad de actitudes que encontró en los textos de la filosofía antigua y la diversidad de esferas de la existencia que estos ejercicios involucraban, explicamos por qué en su análisis Hadot sumó el adjetivo *espiritual* a su noción de los ejercicios filosóficos. Hablar únicamente de ejercicios intelectuales, o de ejercicios morales, o del pensamiento, o éticos o de ejercicios del alma, no era suficiente para dar cuenta de la variedad de prácticas que aplicaban los filósofos antiguos y de la profundidad de su objetivo: la transformación del ser del filósofo. Foucault también explicaba la noción de espiritualidad en clave de la idea de transformación. Decía que si la filosofía se entiende como una búsqueda de la verdad, la espiritualidad debe ser comprendida como la serie de transformaciones y modificaciones que el sujeto debe efectuar en sí mismo para acceder a tal verdad.

¿Qué es la transformación? Era la pregunta que nos surgía en este punto y a la que tratábamos de responder a partir de un contraste entre las respuestas de Hadot y Foucault al respecto. De esta comparación concluimos en el primer capítulo que la transformación en sentido hadotiano no es solamente producción de una nueva forma de ser, sino una superación de la forma de ser egocéntrica e individual en la que nos encontramos sumergidos. Esta era nuestra primera gran afirmación del texto, a saber, que para Hadot

la transformación es un movimiento trascendente, en tanto busca superar el nivel de la conciencia individual para llegar a la conciencia espiritual.

El movimiento de trascendencia implica un contacto del yo con algo distinto a sí mismo, es decir, que más allá de la individualidad existe una realidad absoluta o verdadera, una universalidad a la cual se quiere llegar, pues el principio de trascendencia supone también que la individualidad es una barrera para poder tener una experiencia directa y completa del mundo. Este elemento universal exterior al yo, aquello hacia lo que la individualidad tiende y que la influye en el proceso de transformación, puede tomar dos formas diferentes, aunque íntimamente relacionadas: como principio intelectivo y divino, o como principio psicosocial y pedagógico. Para Hadot la trascendencia es un movimiento y se expresa en estos dos polos: el intelectivo y el pedagógico o psicoterapéutico, ambos con características específicas.

La sabiduría desde esta perspectiva es un estado de trascendencia; es decir, en el que el sujeto ha trascendido su individualidad y se encuentra alineado con aquella perspectiva cósmica y universal de la realidad que le permite comprender su verdadero lugar en el mundo, liberándolo de los sufrimientos y de las necesidades generadas por la visión corta de la individualidad, logrando quietud y paz espiritual.

La transformación propuesta por Hadot es heredera del platonismo, pues la referencia al estado de sabiduría entendido como quietud y paz espiritual fue fundada en la filosofía occidental por Platón, quien en el *Fedón* definió la muerte como separación entre alma y el cuerpo, y a la filosofía como concentración en el alma durante la vida,

ejercicio de trascendencia del cuerpo. Hadot asegura que Platón nos propone un ejercicio de la muerte, un aprender a morir durante la vida, actividad que consiste en degustar de la infinitud y de la inmortalidad alcanzadas en la muerte de la individualidad, gracias a la concentración en nuestras almas a través del pensamiento. Habiéndose inmortalizado en vida, se perderá el temor a la muerte, y habiendo perdido el miedo a aquello que para los hombres es el peor de los males, el filósofo ya no temerá a nada, será completamente libre, vivirá en tranquilidad y en paz consigo mismo y con lo que lo rodea; y esto es lo que Hadot entiende como el *estado de sabiduría.*

Pero para Hadot la trascendencia no se reduce a una trascendencia del cuerpo como forma primera de la individualidad entendida como conciencia sensible, sino que es necesario superar también la conciencia racional y discursiva para lograr la conciencia espiritual, el estado de sabiduría en el que el yo alcanza el nivel de la universalidad y la interioridad. Aunque en el *Fedón* Platón se centró sobre todo en la trascendencia del cuerpo, explicamos que en el resto de su obra da cuenta también de la necesidad de superación de la conciencia racional para llegar a la conciencia espiritual; igualmente se mostró que las alegorías del Sol, la Línea y la Caverna, tradicionalmente leídas en términos epistemológicos, pueden ser vistas como *ascesis* hacia la trascendencia espiritual en sentido hadotiano.

Si bien en estas alegorías se plantea un esquema de conocimiento como una Línea en ascenso que parte de las sombras, o ideas menos claras, y termina en el Sol, referencia máxima en el mundo de lo visible, y que viene a ser el *bien*

supremo, mostramos cómo podía leerse el paso de un estado de conocimiento a otro en forma de superación, de *ascenso*, en el sentido tratado anteriormente, a saber, superación de la individualidad y apertura a la universalidad.

De esta manera, el paso de la *imaginación* a la *creencia* ya nos mostraba de entrada una superación, pues se va más allá de la mera percepción sensorial a la posibilidad de emitir un juicio sobre tal percepción, permitiéndole al individuo contemplar con una perspectiva más amplia la cantidad de fenómenos que se le aparecen. Ahora bien, también mostramos cómo la creencia debe igualmente ser superada, pues esta genera una *opinión* sobre el mundo, no necesariamente verdadera, a la que el individuo se arraiga fuertemente en búsqueda de seguridad epistemológica y de la cual es difícil separarse por la carga psicológica de seguridad que supone. La *creencia* u *opinión* se veía superada en el *pensamiento discursivo*, o lo que Hadot llamaría conciencia racional, en tanto se trasciende la opinión personal, individual, en el terreno del discurso filosófico, en donde se contrastan opiniones y se derivan conclusiones en una interlocución con los demás.

El paso del *pensamiento discursivo* (conciencia racional) a la *inteligencia* o *estado intelectual* (conciencia espiritual) lo explicamos diciendo que en el terreno del *logos* y del discurso filosófico el filósofo se esfuerza por contemplar las ideas en sí mismas, no sus apariencias, aunque utiliza necesariamente supuestos no cuestionados para derivar conclusiones, tal como sucede en las matemáticas o en la geometría, que son los modelos discursivos que el filósofo debe asumir para acostumbrarse a dirigir la mirada 'hacia

arriba'. Por el contrario, en el *estado intelectual* las ideas se conocen de manera directa, sin mediación del discurso, superando así la confusión y las contradicciones propias del discurso filosófico.

El esfuerzo que debe hacer el filósofo para llegar a este nivel de sabiduría, lo reconstruimos a partir del mito de la Caverna, en la que se describe literalmente una ascesis, desde el encadenamiento y las sombras, hasta la libertad y la contemplación directa del sol. Allí, el *pensamiento discursivo* aparecía como medio, como ejercicio necesario para poder ascender a la contemplación directa del *bien*, que le otorgará una sabiduría que decidimos interpretar en un sentido práctico, no solamente abstracto y epistemológico. La *inteligencia* la comprendimos en ese momento como una forma de ser en la que el conocimiento ha sido interiorizado por el ya no filósofo, sino sabio. Más que conocer la justicia y comprender la relación de esta idea con la del *bien* y con todas las demás virtudes, el *estado intelectual* o de *inteligencia* es aquel en el que *es* justo.

Habiendo matizado la transformación de Pierre Hadot como trascendencia que busca encontrarse con un universal de tipo intelectivo, a través de una superación sucesiva de los diferentes estados de ser y conocer que mantienen al sujeto en su individualidad, se muestra que el objetivo de esta trascendencia es la sabiduría entendida como contacto directo con el conocimiento y las ideas, pero no como intelección abstracta, sino como saber práctico. La superación así entendida debe darse incluso sobre el *pensamiento discursivo*, límite insuperable del filósofo, pero herramienta fundamental que le permite ejercitarse en la contemplación

directa de las ideas. Para Hadot, aunque el discurso filosófico no fuese el fin de la filosofía, es una pieza esencial de esta, porque no tiene únicamente un uso teórico, sino práctico, pues es en últimas el medio que el filósofo tiene para transformarse, para acceder a aquel estado intelectivo de corte platónico.

Finalmente, se abordó la cuestión socrática, la preocupación por la virtud como conocimiento de los bienes y los males que le permite al individuo tomar las mejores decisiones para sí mismo y para los demás. Veíamos aquí que el saber para Sócrates no es solamente un conjunto de definiciones que puedan ser transmitidas por medio del discurso; es, más bien, un saber preferir lo que hay que hacer, un saber vivir bien, y esto requiere de un examen de los propios conocimientos y carencias, un conocimiento de sí mismo. La sabiduría en este caso es igualmente una cuestión práctica, es la capacidad de aplicar las diferentes virtudes en la vida con el objetivo de alcanzar la propia felicidad. Y aunque el saber se materializa en las acciones que realiza el individuo, en la puesta en práctica de las virtudes el conocimiento de las definiciones de tales virtudes es de mucha utilidad, pues cuando estas definiciones se originan en el interior del individuo, producto de un cuestionamiento sincero y comprometido con la verdad, motivan la acción virtuosa.

Es por esto que el discurso filosófico de Sócrates no buscaba transmitir definiciones cerradas o discutirlas retóricamente para defender alguna posición hasta las últimas consecuencias. Dimos cuenta del diálogo socrático como una forma de discurso filosófico de tipo oral y dialógico, en el que el objetivo es cuestionar las propias definiciones,

aquellas opiniones personales que el individuo tiene y en las que cree realmente, lo que demuestra que lo que está en juego es el carácter del interpelado.

En el diálogo socrático se discuten cuestiones morales, y es una conversación que consta de un interrogador que se aproxima a un interrogado con ingenuidad a través de la ironía socrática, pero en la que el objetivo no es que haya un ganador que logre refutar la definición del otro, o que se defienda la definición y se dé al otro por vencido. Aquí, el interrogador ayuda al interrogado a examinar sus definiciones, a contradecirlas, pero con el objetivo de fortalecerlas, demostrando un compromiso con la verdad más que con el triunfo en un debate, esta es la mayéutica. El diálogo socrático, dada su estructura formal, el *élenchos*, muchas veces terminaba en *aporía*, es decir, sin una definición definitiva sobre el concepto en cuestión. Pero el fin de la conversación no significaba el fin del proceso dialógico, pues al descubrir la fragilidad de las propias opiniones, y al producir en la conversación distintos argumentos nuevos que antes se desconocían, tanto interrogador como interrogado repetirán en privado los argumentos esgrimidos, en una especie de diálogo del alma consigo misma.

Con esto mostramos la relevancia del discurso filosófico en el proceso de transformación, resaltando el componente psicoterapéutico del diálogo socrático, destacando que es un tipo de discurso que no solamente invita a la adopción de cierto estilo de vida, sino que incide directamente en el estado del alma del individuo. Al producir un cuestionamiento sobre las opiniones personales, se produce necesariamente una necesidad de reformulación de las creencias, lo

que lleva a un cambio en el carácter personal. Reconstruimos en este punto una visión de la filosofía como terapia, en la que el diálogo socrático funciona como una especie de diagnóstico sobre la enfermedad, el sufrimiento del alma, que debe realizarse con constancia como un ejercicio de exposición de la propia alma, de la individualidad, ante el otro, para tratarla, transformarla y sanarla a la luz de la razón y del *logos* como componentes universales en los que el individuo se trasciende con su interlocutor en el diálogo.

Este sería entonces el segundo matiz de la transformación hadotiana entendida como movimiento trascendente, aquel que llamamos de tipo pedagógico o psicoterapéutico, en tanto que la individualidad comprendida como las creencias, las opiniones personales y los prejuicios del ego, se trasciende en algo distinto a ella misma, en este caso, en el otro, en el interlocutor, quien aparece ahora como espejo de la propia alma. La individualidad trasciende en el diálogo con el otro, en el que la razón y el *logos* operan como jueces en una discusión racional, amistosa e íntima, que expone el alma propia a la verdad y la invita a la sabiduría.

Luego de estas reflexiones, creo que el paso a seguir necesario ha de ser *pensar y crear nuevas formas de hacer filosofía hoy*, en donde lo fundamental sea la transformación del individuo. Debemos replantear el discurso filosófico que tenemos actualmente, al menos en las universidades, el cual, en su mayoría, se encuentra enclaustrado en un tipo de formato que pretende cumplir ciertos estándares institucionales, pero que no involucra necesariamente un proceso de transformación personal del filósofo. Dice Hadot que

"habría que proponer una nueva ética del discurso filosófico, gracias a la cual renunciaría a tomarse a sí mismo como fin en sí o, peor aún, como medio de hacer mercadería de la elocuencia del filósofo, y se convertiría en un medio de superarse a sí mismo y de acceder al plan de la razón universal y de la apertura a los otros" (Hadot, 2009, p. 100). Esta cuestión es fundamental, y pienso que teniéndola como norte podríamos empezar a construir una filosofía que nos ayude realmente a enfrentar los retos de nuestra época, una que dé respuesta a los problemas actuales, pero que se ancle en las tradiciones antiguas como modelos a seguir, por supuesto, no sin criticar.

Al respecto, me parece curioso que Hadot afirme —como mostramos en un pie de página en el primer capítulo— que la forma dialógica de la enseñanza filosófica solo es posible en organizaciones tales como las de las congregaciones de las escuelas antiguas. Aunque entiendo que en la institución universitaria se pierde en gran medida el aspecto personal necesario para un proceso de transformación filosófica, creo que en su interior pueden gestarse procesos que tengan un impacto real y directo sobre la realidad de los individuos, más allá de la institución. Considero que algunas ciencias humanas como la sociología o la antropología, han encontrado maneras de generar procesos con comunidades rurales y urbanas, los cuales han producido transformaciones importantes en sentido social, de gestión, económico e incluso cultural. Aunque tales transformaciones no sean filosóficas en el sentido en que lo hemos comprendido en esta tesis, nos demuestran que sí es posible

llevar más allá de las aulas y del *paper* los conocimientos y los saberes.

¿Cómo hacer filosofía en jardines infantiles, con niñas y niños independientemente de su edad? ¿Por qué no intentar hacer ejercicios de diálogo filosófico en centros de rehabilitación o cárceles? ¿No sería importante intentar practicar ejercicios espirituales en hogares para personas de la tercera edad o incluso en hospitales? De hecho, ¿cómo hacer verdadera filosofía al interior de empresas y organizaciones? La sociedad contemporánea es radicalmente distinta a las sociedades de la Antigüedad clásica grecorromana, pero no creo que esto sea argumento suficiente para considerar que sea imposible hacer una filosofía como forma de vida, con un estilo dialógico y oral tal como se hacía en la Antigüedad. Y si esta posibilidad no existe, tal como dice Hadot, dado que la institucionalidad anula la posibilidad de un trato personal y dialógico como se daba en las escuelas filosóficas antiguas, es cuando menos nuestra responsabilidad como filósofos recuperar estas tradiciones y formas del discurso filosófico, y actualizarlas a nuestras necesidades y contextos particulares: una sociedad de mercado, volcada al consumo y a la velocidad informativa.

Como dice Mónica Cavallé en la entrevista *La raíz sapiencial de la filosofía* (2018), asistimos a una proliferación de los estilos de vida, el *fitness*, el *mindfulness*, el *coaching*, etc., que involucran hábitos y costumbres tales como el vegetarianismo, la práctica de técnicas de meditación y concentración como los yogas, eventos de reunión y conversación como las conferencias y las charlas tipo *coach* uno

a uno entre los ejecutivos de empresas. Esto demuestra una carencia en la sociedad actual, una urgencia de espiritualidad que se está llenando con prácticas como estas que, aunque no son insuficientes por sí mismas, se interiorizan muchas veces desde perspectivas que no son integrales:

> Bienvenido sea cualquier práctica que invite a la interiorización en este mundo ruidoso, enajenante y enloquecido, pero sí que es verdad que el *mindfulness* es una técnica que se extrae de ciertas tradiciones en las que esa técnica tenía un contexto que le daba un sentido mucho más profundo. Ahora son técnicas para superar el estrés, son técnicas con una lógica puramente instrumental, en la empresa, es decir, reduzco el nivel de estrés para ser más eficiente en la misma empresa, en la misma estructura patológica de siempre que es la que me estresa. (Cavallé, 2018)

A todos estos nuevos estilos de vida parecen faltarles un nivel de compromiso espiritual más profundo y consciente, un significado más auténtico de la idea de transformación personal. Mientras que siguen surgiendo este tipo de prácticas y siguen siendo objeto de consumo, la filosofía sigue encerrada en un discurso academicista. Creo que el momento que vivimos en el siglo xxi genera unas carencias espirituales en el ser humano tales que se le presenta a la filosofía la oportunidad y la responsabilidad de *proponer un estilo de vida filosófico* y de encontrar la manera de divulgarlo, apropiándose de los nuevos medios que la

tecnología y las distintas plataformas posibilitan. La filosofía debe atreverse a dejar de ver todos estos desarrollos y cambios en la sociedad como límites y problemas para aproximarse a ellos como los medios propios con los que puede actualizar un nuevo tipo de discurso filosófico que, por estar en una pantalla de un celular o en el contexto de una empresa o una organización, no pierde su capacidad transformadora.

Para ello es importante seguir investigando acerca de las tradiciones antiguas, enmarcados en lo que del presente texto nos deja Hadot, a saber: que el discurso filosófico antiguo es un ejercicio espiritual que busca la transformación del yo, más que la exposición de una doctrina o un sistema. Llegado a este punto, pienso que una de las líneas de investigación que se abren es la del poder terapéutico de la palabra, el carácter curador del *logos*. Tal como planteé en el tercer capítulo, en el que se hizo una radiografía de la estructura del diálogo socrático y se analizó su poder terapéutico, es menester seguir investigando los discursos filosóficos orales antiguos y dar cuenta de las estructuras discursivas que le permiten al individuo dar un paso hacia la trascendencia.

Tal vez en la línea de lo que hace Juan Camilo Betancur, en el texto *Séneca: terapia filosófica y remedios verbales* (2016), en el que investiga los usos curativos de la palabra en las *Cartas a Lucilio*, profundizando de manera detallada en el objetivo del discurso de Séneca y en las herramientas puntuales de las que se vale; o como lo hace el mismo Hadot en *La ciudadela interior* (2013), en donde hace un redescubrimiento de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, mostrando la técnica de escritura que utilizó el emperador romano para incorporar a su vida los preceptos estoicos.

Pedro Laín Entralgo en *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (1958) también hace un recorrido por este carácter psicoterapéutico y psicomágico de la palabra, yendo desde el propio Homero hasta Platón, en donde analiza, por ejemplo, la noción de la palabra como *ensalmo* en el *Cármides*. Habría que seguir haciendo investigaciones de este corte, en donde se recojan los registros de los ejercicios filosóficos y espirituales antiguos, desentrañando las estructuras profundas de los discursos que utilizaban y mostrando, por un lado, su poder terapéutico y curativo y, por el otro, cómo es que estos servían de peldaños para la trascendencia de la individualidad. Todo esto, como ya lo dijimos, sin perder de perspectiva el contexto contemporáneo en el que necesitamos rescatar la filosofía como forma de vida desde la Antigüedad, no como eruditos, sino con el deseo de renovarla para aplicarla hoy.

Referencias

Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press.

Bentancur, J. C. (2016). Séneca: terapia filosófica y remedios verbales. *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Universidad Nacional de Colombia.

Borda-Malo, S. (2018). De Sócrates a Foucault: una larga tradición de la filosofía como forma de vida y arte de vivir a la luz de Pierre Hadot y Alexander Nehamás. *Revista Boletín Redipe, 8*(1), 32-52. https://revista.redipe.org/index.php/1/article/view/668

Callaway, K.; Schnikter, S. y Gilbertson, M. (2020). Not all transcendence is created equal: distinguishing ontological, phenomenological, and subjective beliefs about transcendence. *Philosophical Psychology, 33*(4), 459-510. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09515089.2020.1743254?journalCode=cphp20

Calvo, B. [EcocentroTV] (2018, 2 de abril). *Mónica Cavallé. La raíz sapiencial de la filosofía.* [Archivo de video]. https://www.youtube.com/watch?v=G6OewbRrKX8&t=1001s

Castro-Gómez, S. (2016). La vida como obra de arte: Michel Foucault y la estética de la existencia. *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Universidad Nacional de Colombia.

Cavallé, M. (2006). *La sabiduría recobrada*. Ediciones Martínez Roca.

Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France 1981-1982*. Fondo de Cultura Económica.

Giusti, M. (2018). *Disfraces y extravíos: sobre el descuido del alma*. Fondo de Cultura Económica.

Gómez, C. M. y Uribe, Á. (Eds.) (2015). *Misticismo y filosofía*. Editorial Universidad del Rosario.

González, R. A. y López, L. E. (2016). Pierre Hadot: el cuidado de sí y la mayéutica como ejercicio espiritual. *Ciencia ergo-sum, 23*(1), 26-34. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5379201

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ediciones Siruela.

Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Ediciones Aplha Decay.

Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior*. Ediciones Alpha Decay.

Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.

Irrera, O. (2010). Pleasure and transcendence of the self: notes on 'a dialogue too soon interrupted' between Michel Foucault and Pierre Hadot. *Philosophy and social criticism, 36*(9), 995-1017. https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0191453710379026

Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega.* Fondo de Cultura Económica.

Lain Entralgo, P. (1958). *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Revista de occidente.

Lozano-Vásquez, A. (2016). Terapia filosófica. *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Universidad Nacional de Colombia.

Meléndez, G. (2016). *Discurso filosófico y forma de vida según Pierre Hadot*. *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Universidad Nacional de Colombia.

Morales, F. (2016). Sócrates o la pregunta de cómo vivir. *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Universidad Nacional de Colombia.

Platón (1988). Apología en *Diálogos I*. Gredos.

Platón (1988). Fedro en *Diálogos III.* Gredos.

Platón (1988). República en *Diálogos IV*. Gredos.

Roca, L. (2017). *Ejercicios espirituales para materialistas*. Terra Ignota Ediciones.

Scheller, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos.* Losada.

Vlastos, G. (1994). *Socratic Studies*. Cambridge University Press.

Este libro fue compuesto en caracteres Stempel
Garamond LT Std 12 puntos, en el año 2021,
e impreso por Xpress. Estudio Gráfico y Digital, SAS,
en Bogotá, D. C., Colombia

Pierre Hadot nos recuerda que, para los filósofos antiguos, la filosofía, más que el discurso filosófico formulado, es la forma de vida filosófica. Así entendida, la filosofía no es solamente un proceso intelectual, sino una actividad del día a día en la que el filósofo se esfuerza por vivir de acuerdo con los principios filosóficos. Para ello, según Hadot, el filósofo opera una serie de *ejercicios espirituales* que tienen como objetivo la *transformación* del *yo*. ¿Qué significa tal *transformación*? Definiremos la noción hadotiana de *transformación* como movimiento *trascendente* en el que se da una *superación* de la *individualidad* en un principio de *universalidad*. Este movimiento tiene dos matices. Por un lado, es un ascenso del individuo hacia un universal de tipo intelectivo y racional, de corte platónico. Por el otro, es un *diálogo* de tipo socrático, en el que el individuo supera su opinión personal, su ego, en un encuentro sincero con el interlocutor y consigo mismo.

Universidad del Rosario